



IGNAZ GOLDZIHER,

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN.

I.

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

ERSTER THEIL.

HALLE A. S.,

MAX NIEMEYER.

1888.



Meinem lieben Freunde

C. Snouck Hurgronje

widme ich

diese Blätter.

Inhalt.

Excurse und Anmerkungen.

Vorwort.

Jahre hindurch lag das Manuscript des hier veröffentlichten Bandes, sowie ein grosser Theil seiner Fortsetzungen in meinem Pulte. Verhältnisse, welche wenig geeignet sind, literarische Thätigkeit in grösserem Zusammenhange zu fördern, haben mich immer wieder zum Aufschub genöthigt, und erst der von lieben Freunden auf mich geübte Zwang veranlasste den Beginn der Veröffentlichung von Materialien, von deren baldigem Erscheinen ich in der Vorrede zu den „Ẓâhiriten" (Leipzig, O. Schulze, 1883) mit vorschneller Zuversicht sprechen zu dürfen glaubte. Die tiefeinschneidenden Bücher von Robertson Smith und Wellhausen über arabisches Alterthum trafen mein fertiges Manuscript, in welchem — was bei der Benutzung gleicher Quellen wohl leicht geschieht — manche Abschnitte mit jenen Uebereinstimmendes enthielten. Soweit es ohne Auflösung des Zusammenhanges möglich war, habe ich nun Vieles aus meiner Arbeit zurückgestellt, mich mit Hinweisen auf die genannten Schriftsteller begnügend. Oft wäre dies aber ohne Störung des Zusammenhanges oder völlige Umarbeitung der betreffenden Abschnitte nicht ausführbar gewesen.

In den mit diesem Bande beginnenden „Muhammedanischen Studien" gedenke ich eine Reihe von Abhandlungen über Entwickelungsgeschichte des Islam zu vereinigen. Einiges, was ich in früheren Jahren aus diesem Kreise meiner Studien in ungarischer und französi-

scher Sprache veröffentlicht habe, wird in erheblich erweiterter Fassung und mit Hinzufügung der in jenen Veröffentlichungen zuweilen zurückgehaltenen Quellennachweisen und der an diese geknüpften Ausführungen, also in völliger Umarbeitung, zugänglich gemacht werden. In dem vorliegenden ersten Bande ist das einleitende Kapitel die erweiterte Neugestaltung einiger Blattseiten meines durch die ungarische Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Buches „Az Iszlám" (Budapest 1881); der zweiten Nummer der Excurse liegt meine Abhandlung „Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes", erschienen in der Revue de l'histoire des religions Bd. X (1884) p. 332—359, zu Grunde. Da es mir hier mehr darauf ankam, die muhammedanischen Momente hervortreten zu lassen, hat die Abhandlung besonders auch nach dieser Richtung eine Erweiterung des Materials erfahren. Es wird mir wohl nicht zum Vorwurfe gemacht werden, dass manche in jenem Versuche zuerst gesammelten Daten, welche seit der Veröffentlichung derselben, von meiner Arbeit völlig unabhängig, theilweise auch anderweitig zusammengestellt sind, in dieser Neubearbeitung nicht bei Seite gestellt wurden. — Die pp. 197—216 gelieferte Studie, zu welcher die vorhergehenden Kapitel als Vorbereitung dienen sollen, verdankt ihre Entstehung der öffentlichen Aufmunterung zu derselben in der Abhandlung: Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit, von Baron Victor v. Rosen (Mélanges asiatiques 1880, VIII, p. 750 Anm. 7).

Orientalische Schriftzeichen sind in dieser Publication vermieden worden und werden auch in den Fortsetzungen transscribirt werden. Die bei solcher Umschreibung fast unvermeidlichen Schwankungen (auch zwischen der grammatischen und der volksthümlichen Aussprache) werden fachkundige Leser nicht stören, Nichtorientalisten kaum auffallen. Einige stehen gebliebene Druckfehler möchte ich noch hier berichtigen: p. 9 penult. st. einen l. ein; — 10, 4 u. st. ǵûd l. ǵùd; — 29, 6 u. l.

Ǵaʿfar; — 48 penult. l. Banû; — 59, 7 l. Nâbiga; — 111, Anm. Z. 7 l. karaḳmi; — 142 ult. st. bih l. bihi; — 145, 7 u. l. Ḳuṭb. Damit ist wohl die Zahl der weggebliebenen diakritischen Punkte und Zeichen lange nicht erschöpft. — Für die Lücke p. 31, 5 möge nachträglich auf die Conjectur v. Kremer's in den Beiträgen zur arabischen Lexikographie I, p. 38 verwiesen werden.

Noch einige Worte über die Citate in den Anmerkungen. Die Bedeutung der Abbreviaturen wird wohl den mit der Literatur vertrauten Lesern ohne weitere Erklärung deutlich sein; hervorheben möchte ich nur, dass der Buchstabe B. vor Traditionscitaten, auf die Sammlung des Buchârî hindeutet. Von orientalischen Druckwerken habe ich die älteren, zumeist in den siebziger Jahren erschienenen Ausgaben benutzt; die meisten sind in der Vorrede zu den „Ẓâhiriten" bezeichnet. Das Sîrat ʿAntar wird nach der Kairoer Shâhîn'schen Ausgabe in 32 Bändchen[1] citirt, das Saḳṭ al-zand des Abû-l-ʿAlâʾ nach der Bûlâḳer Ausgabe vom Jahre 1286 in 2 Bänden; seitdem ist auch dieses Werk im Orient wieder gedruckt worden (Brill's Catal. périodique nr. 589).

Die benutzten Handschriften sind an Ort und Stelle näher bezeichnet, Al-Ṣiddîḳî's Werk durch ein Versehen erst p. 79 Anm. 5. Das Kitâb al-bajân wal-tabjîn von Al-Ǵâḥiẓ (Hschr. nr. 724 der Universitätsbibliothek in St. Petersburg) war mir in der collationirten Abschrift meines allerzeit bereitwilligen lieben Freundes Herrn Baron von Rosen zugänglich, dem ich zu innigem Danke dafür verpflichtet bin, dass er mir seine Abschrift vor mehreren Jahren für lange Zeit zu freier Benutzung zur Verfügung stellte. Herr Baron von Rosen würde

1) Es ist merkwürdig, dass das 31. Bändchen dieser Ausgabe im Kairoer Buchhandel — wenigstens seit 1874 — fast gar nicht vorkommt; die Exemplare, die ich von dieser Ausgabe gesehen habe, entbehren alle dieses vorletzten Theiles, und dieser Mangel wird zumeist durch die allerschlauesten Kniffe und Fälschungen verdeckt und dem Käufer für den ersten Blick unkenntlich gemacht.

den Erforschern der muhammedanischen Cultur- und Literaturgeschichte einen guten Dienst erweisen, wenn er seine ebenso mühsame wie gewissenhafte Bearbeitung dieses überaus wichtigen arabischen Werkes, das von späteren Adab-schriftstellern, besonders von Ibn ʿabdi rabbihi und Al-Ḥuṣrî in der liberalsten Weise — von letzterem zumeist ohne Angabe der Quelle — ausgeplündert wurde, durch Herausgabe desselben allgemein zugänglich machen würde.

Bald hoffe ich den zweiten Band dieser Sammlung — welcher zunächst eine Studie über Ḥadîth und Ḥadîth-literatur enthalten soll — folgen lassen zu können. Für die eifrige Beförderung des Zustandekommens dieses Unternehmens bin ich meinem verehrten Freunde Herrn Professor August Müller in Königsberg erkenntlich, sowie auch meinem gewesenen Schüler, Herrn Dr. Martin Schreiner in Csurgó für die bereitwillige Anfertigung des Index zu diesem ersten Theile.

Budapest, im October 1888.

I. G.

Einleitendes Kapitel.

Muruwwa und Dîn.

I.

Ein vergebliches Unternehmen wäre es, eine auf alle Schichten des Araberthums sich erstreckende Charakteristik der religiösen Zustände dieses Volks vor der Ausbreitung des Islam zeichnen zu wollen. Wenn man die religiöse Haltung, welche sich in den uns erhaltenen Resten der alten arabischen Poesie kundgiebt, mit jenen — zum Theil einander widersprechenden[1] — Daten vergleicht, welche aus nichtarabischen Berichten über religiöses Leben und religiöse Gewohnheiten der heidnischen Araber geschöpft werden, so muss man in der Ueberzeugung bestärkt werden, dass das Generalisiren von örtlichen Erfahrungen auf diesem weiten Gebiete ein Fehler wäre. Das Religionswesen der arabischen Stämme und Gesellschaften war in den verschiedenen geographischen Kreisen der Ausbreitung dieses Volks sicherlich verschieden geartet. Es wäre jedenfalls verfehlt, wollte man das religiöse Leben der unter dem Einflusse einer feinern Cultur sich entwickelnden Nordländer in Petra, Syrien und Mesopotamien, wo sich die Araber schon in sehr alten Zeiten ansiedelten, unter den primitiveren Stämmen Centralarabiens wiederfinden; höchstens in den inmitten dieses Gebietes blühenden Städten, deren Verkehr sie mit civilisirteren Verhältnissen in Verbindung setzte, wurde auch in religiösen Dingen der Einfluss dieses Verkehrs fühlbar und von dort strömte auch manches zu den Barbaren der Wüste aus.

Wenn wir hier von Arabern reden, so lassen wir die entwickelteren Verhältnisse des nördlichen Araberthums, sowie auch die alte Cultur Südarabiens ausser Betracht und unser Augenmerk richtet sich nur auf die

1) Nur ein Beispiel, welches die Vergleichung der Narrationes des hl. Nilus (Anf. des V. Jhd.) mit dem Bericht des Antoninus Martyr, der im Jahre 570 die Araber der Sinaihalbinsel beobachtete, bietet. Jener sagt (ed. Migne, Patrologia graeca Bd. LXXIX, p. 612 ff.), dass die Araber gar keine Götzenbilder haben; dieser spricht (Perambulatio locorum sanctorum ed. Tobler c. 38, p. 113) von einem marmornen Idol, weiss wie Schnee, welches der Mittelpunkt grosser Feste ist, und erzählt die Fabel von der zeitweiligen Farbenveränderung dieses Götzenbildes.

das centrale Arabien bewohnenden, freilich auch nach Norden wandernden Stämme, jene Stämme insbesondere, welche den alten Arabern ihre Poeten lieferten,[1] aus deren kräftigen Gedichten wir uns zumeist über die Weltanschauung dieser Gruppe des Araberthums belehren lassen.

Diese Producte des altarabischen Geistes, auf welchen Muhammeds Predigt so mächtig einzuwirken sich berufen fühlte, wie sie uns durch gründliche philologische Bearbeitung jetzt immer mehr und mehr zugänglich werden, lassen uns mit Bezug auf die religiöse Frage unbefriedigt. Man geht nicht fehl, wenn man, wie dies jetzt weniger bereitwillig zugestanden wird, als es in früheren Zeiten geschah, aus der religiösen Dürre, die uns aus der realistischen Poesie der Dichter entgegenstarrt, auch fernerhin — mindestens für jene Zeit, in welcher diese Dichtungen entstanden sind, also für die dem Islam unmittelbar vorangehende Zeit — die Folgerung zieht, die Dozy aus dem Mangel namhafter Spuren eines tiefern religiösen Sinnes in der Poesie der heidnischen Araber gezogen hat,[2] dass nämlich „welcher Art ihre Religion auch war, sie nahm im Allgemeinen wenig Platz im Leben des Arabers ein, da er vertieft war in die Interessen dieser Erde bei Kampf, Wein, Spiel und Liebe.“ [3]

Einzelne hervorragende Individuen haben sich allerdings tieferen religiösen Anregungen, die sie aber nicht aus dem nationalen Geiste schöpften, sondern ihren besonderen Berührungen und Beziehungen verdankten — die Leute waren viel auf Reisen nach dem Norden und Süden, man denke nur an das ausgebreitete Wanderungsterrain eines der letzteren unter ihnen, Al-A'shâ[4] — zugänglich gezeigt; aber auch in ihnen erweisen sich die aufgenommenen religiösen Gedanken nicht als organische Elemente des innern Lebens. Sie machen — wie wir dies namentlich beim Dichter Labîd beobachten können — den Eindruck ganz mechanisch aufgepfropfter Sätze,[5] die

---

1) vgl. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, p. 46.

2) Dies gälte selbst in dem Falle, wenn die blosse Erwähnung heidnischer Götternamen eine häufigere wäre, als sie es thatsächlich ist (Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, p. IX, Anm. 2). Hingegen wollen wir zu den Beispielen dafür, dass aus religiösen Rücksichten die Spuren heidnischer Momente aus den Resten der vorislamischen Poesie hinauscastigirt wurden, eins hinzufügen. Zejd al-chejl erwähnt in einem Gedicht das azditische Idol 'Â'im (Jâk. III, p. 17); man hat aber die Erwähnung dieses Götzen nicht geduldet und aus lâ wa 'â'im gemacht: wal 'amâ'im Ag. XVI, p. 57, 2 v. u.

3) Geschichte der Mauren in Spanien, I, p. 15.

4) Thorbecke, Morgenländische Forschungen, p. 235 und dazu Jâkût III, p. 86, 16.

5) Man kann sich davon überzeugen, wenn man nur die Inhaltsübersicht seines Dîwân in v. Kremer's Abhandlung über denselben (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. XCVIII — 1881 — p. 555 ff.) ansieht.

sich nicht zu Grundsätzen erhoben, welche auf ihre ganze Weltanschauung, die trotz einiger pietistischer Floskeln im Wesentlichen auf dem Niveau des gewöhnlichen altarabischen Lebens steht, bestimmenden Einfluss geübt hätten.

Wesentlich anders steht es um den religiösen Sinn, der sich uns in den Denkmälern anderer arabischer Kreise, z. B. des südarabischen Kulturlandes offenbart. In diesen ist das Vorherrschen religiöser Gesichtspunkte nicht zu verkennen, und im Vergleich mit ihnen tritt die Abwesenheit religiösen Fühlens bei den im Norden hausenden Araberstämmen um so auffallender in die Augen. Selbst die Sprache der südlichen Araber bietet eine grössere Fülle von religiöser Nomenclatur als die in dieser Beziehung dürftige, sonst so reiche Sprache der Nordaraber.[1] Der südarabische Fürst dankt in seinen Weihinschriften den Göttern, die ihm Sieg verliehen über seine Feinde, und die Krieger errichten Votivdenkmäler ihrem göttlichen Beschützer „dafür, dafs er sie mit gehörigen Tödtungen beglückt hat und auf dass er fortfahre, ihnen Beute zu gewähren", dafür dass er sie aus Kriegsüberfällen unversehrt hervorgehen liess, wie denn die dankbar unterwürfige Gesinnung an die Götter[2] den Grundton der uns erhaltenen südarabischen Denkmäler bildet.[3] Der centralarabische Krieger prahlt mit seinem Heldenmuth und der Tapferkeit seiner Gefährten: es kommt ihm nicht in den Sinn, höheren Mächten — wenn er auch die Anerkennung ihrer Gewalt nicht vollends ausschliesst — für seine Erfolge dankbar zu sein. Nur der Gedanke an die Nothwendigkeit des Todes, Resultat tagtäglicher Erfahrung, vor welcher er seinen Sinn nicht verschliessen konnte, flösst ihm hin und wieder den herben Gedanken an die Manâjâ oder Manûna[4] d. h. an die Schicksalsmächte ein, welche ganz blind, ihres Zieles unbewufst,[5] jedoch unausweichlich wirkend alle Pläne der Sterblichen vereiteln können;[6] das Glück steigert seinen Egoismus, erhöht sein Selbstgefühl und ist zum letzten geeignet, ihn

---

1) Halévy, Journal asiat. 1872. I, p. 544. Aus der religiösen Nomenclatur der Südaraber ist auch manches ins Nordarabische lehnweise eingedrungen.

2) z. B. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler p. 29 und öfters.

3) Ein schöner Typus unter vielem, was man anführen könnte, ist die Inschrift Osiander nr. 4, s. Prideaux in Transactions of Soc. Bibl. Arch. V (1877), p. 409.

4) Ich glaube auch manawât, die Manawât ruft P. Aelius Theimes in einer lateinischen Inschrift an, die in Várhely (Ungarn) gefunden und von Prof. Torma in den Archaeolog. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich (Wien 1882) VI, p. 110 publicirt wurde.

5) Zuhejr. Mu'all. v. 49.

6) Wie persönlich man die Manâjâ vorgestellt hat, kann man noch in muhammedanischer Zeit bei Al-Farazdak (Dîwân ed. Boucher p. 12 ult.) sehen. Ueber M. hat eingehend abgehandelt W. L. Schrameier in seiner Promotionsschrift Ueber den Fatalismus der Araber, Bonn 1881.

religiös anzuregen. Nur jene Momente des Lebens, welche mit seiner Stämmeverfassung zusammenhängen, erzeugten einige wirkliche religiöse Pietät in der Seele des heidnischen Arabers,[1] und daran hat sich eine Art von Ahnencultus emporgearbeitet, wie denn auch die hauptsächlichsten Attribute der arabischen Sittlichkeit mit den Gewohnheitsgesetzen zusammenhängen, welche das gesellschaftliche Leben regelten.

Die seltenen Spuren einer Bethätigung des religiösen Sinnes werden wohl nicht von jenem Einfluss loszulösen sein, den das südliche Arabien auf die nördlicheren Theile des Landes übte;[2] in Jathrib, wo aus dem Süden eingewanderte Stämme hausten, hat die heimathliche Sinnesweise eine religiösen Regungen mehr zugängliche Stimmung erzeugt, die auch dem Erfolge Muhammeds zu gute kam.[3] Im Allgemeinen aber konnte Muhammed im Geiste seiner Volksgenossen auf wenig Momente zählen, die dem Erfolge seiner Predigt unter ihnen günstig waren. Was er brachte, war das gerade Gegentheil ihrer Lebensanschauung, ihrer Ideale und der Ueberlieferungen ihrer Ahnen. Daher der helle Widerspruch, der ihm von allen Seiten entgegentritt. Nicht so sehr die Zertrümmerung der Götzen war es, dem sich die Heiden entgegenstemmten, als die pietistische Gesinnung, die ihnen eingepflanzt werden sollte: das Bestimmtsein des ganzen Lebens durch den Gedanken an Gott und an seine vorherbestimmende und vergeltende Allgewalt, das Beten, Fasten, die Enthaltsamkeit von gern erstrebten Genüssen, das Opfer an Geld und Gut, was ihnen im Namen Gottes abgefordert wurde. Dabei sollten sie manches, was ihnen bisher als höchste Tugend galt, von nun ab als Barbarei (ǵahl) betrachten und einen Menschen als ihren obersten Führer anerkennen, dessen Rechtstitel auf diese hohe Anerkennung in ihren Ohren geradezu ungewöhnlich und unverständlich klangen und so grundverschieden waren von den Vorzügen, auf die ihr Ruhm und der Ruhm ihrer Ahnen begründet war.

II.

Zuvörderst, und nun noch ganz abgesehen von dem besondern Inhalt und der geistigen Richtung der Verkündigung Muhammeds, ist es ja gleich die Persönlichkeit des Propheten, welche wenig dazu angethan war, Menschen zu imponiren, die ihre Bewunderung und Verehrung nur mächtigen Individualitäten von ganz anderer Art zollten, als es der „Gesandte Gottes“

1) Die hierher gehörigen Thatsachen sind durch Robertson Smith in Kinship and marriage in early Arabia ans Licht gezogen worden.

2) vgl. Journal asiat. 1883 II, p. 267.

3) Ueber jene Momente, die in Medina den Erfolg Muhammeds förderten, s. Snouck Hurgronje in De Gids 1886 nr. 5 (De Islam, Separatabdr. p. 32).

gewesen, welcher ja selbst in seinem eigenen Geschlechte eine ganz unbedeutende Stellung einnahm. Wie sollte der Ruf eines solchen Menschen ihm freiwillige Anhänger unter den zügellosen Stämmen der Wüste anwerben? Schon die Persönlichkeit des Städtebewohners — ein solcher war Muhammed — mochte sie abgestossen haben. Der Beduine erblickte im Charakter des Muhammed nicht jene hohen Eigenschaften, die seinesgleichen an seinen Shejchen zu bewundern pflegt. Muhammed, der durch die transcendentalen Dinge, die man aus seinem Munde zu hören bekam, manchem der ungläubigen Städter zu imponiren pflegte, war in den Augen des Wüstensohnes gar keine Autorität. Dieser fand nichts Ehrwürdiges an ihm, denn er hatte kein Verständnis für den Charakter eines Menschen als Abgesandten Gottes.

Dies Gefühl veranschaulichen uns einige in späterer Zeit aus der Kenntniss des Beduinencharakters heraus entstandene Erzählungen. Während ihres Zuges nach Mekka stiess die Schaar des Propheten auf einen Wüstenaraber, von dem sie Auskünfte verlangte. Um ihren Fragen mehr Gewicht zu geben, theilten sie mit, dafs sich der „Gesandte Gottes" unter ihnen befinde. „Wenn du der Gesandte Gottes bist", sagte hierauf der Beduine zu Muhammed, „so sage mir, was befindet sich im Leibe dieser Kamelstute hier."[1] Nur Prophezeiungen solcher Art hätten ihm Achtung einflössen können vor einem Manne, der sie zu ertheilen im Stande gewesen wäre. Predigten über das jüngste Gericht, über Gottes Willen und anderes transcendentale Zeug imponirte dem Wüstensohn nicht. Dann war jeder arabische Stamm viel zu sehr von der Bewunderung seiner selbst erfüllt, als dafs seine Mitglieder ohne Weiteres einen Mann, dem man nicht viel von jenen Tugenden nachrühmen konnte, die dem Araber als das Endziel der Vollkommenheit gelten, als den „Besten der Menschen" hätten anerkennen mögen. Einen solchen suchte der Araber zuvörderst in seinem eigenen Stamm unter den Helden seiner Vergangenheit oder Gegenwart. Abû Rabiʿ aus dem Stamme Ganijj sagt noch in der zweiten Hälfte des I. Jhd.: „Die Vorzüglichsten unter den Menschen sind die Araber, unter diesen die Moḍarstämme, unter diesen die Ḳejsiten, unter diesen die Sippe der Jaʿṣur, unter diesen die Familie Ganijj, und unter den Ganijj bin ich selbst der Vorzüglichste. Also bin ich der Vorzüglichste unter den Menschen."[2] Wie mögen nun erst die Ahnen dieser Menschen zur Zeit des Auftretens des Muhammed gefühlt haben!

Muhammed klagt in seinen Offenbarungen über die Schwierigkeiten, die ihm die Bekehrung der Wüstenbewohner bereitete. „Die Araber, die Bewohner der Wüste sind stärker im Unglauben und in der Heuchelei (als

1) Ibn Hishâm p. 433. 2) Al-Mubarrad p. 352.

die Stadtaraber) und mehr disponirt nicht zu wissen die Grenzen (Gesetze), die Gott seinen Propheten geoffenbart hat. Unter diesen Arabern giebt es solche, welche das, was sie (für Glaubenszwecke) spenden müssen, als ein Zwangsdarlehen betrachten und auf die Wendung der Ereignisse lauern."[1]

Allerdings giebt es auch — wie es im folgenden Verse heisst — Ausnahmen, gläubige Beduinen, die gerne auch für Muhammeds Zwecke spenden und darin ein Mittel sehen, Gott näher zu kommen; aber diese waren die Minderzahl. Und auch unter den Gläubigen giebt es solche, die ihren Glauben nur äusserlich bekennen, im Herzen aber keine Neigung fühlen zur Moral des Islâm und seinem Dogma,[2] keinen Sinn dafür bekunden, was Muhammed unter „Hingebung an Gott" verstand und lehrte.[3] Noch näher bestimmen einige in den Traditionen aufbewahrte Daten das Verhältniss der Beduinenaraber zur Religion: „Rohheit und Verstocktheit ist Eigenthümlichkeit jener Schreier (faddâdîn), der Zeltenbewohner aus den Stämmen Rabîʿâ und Moḍar, welche Kameele und Rinder treiben (wörtl. bei den Schweifwurzeln ihrer Kameele und Rinder).[4] Rohheit und Missachtung wird ihnen im Verkehr mit dem Propheten zum Vorwurf gemacht.[5] Es ist leicht begreiflich, dafs auch die Bekehrten unter ihnen nicht gerne in der Umgebung Muhammeds blieben, weil ihnen das städtische Leben nicht behagte; sie kehrten in die Wüste zurück, nachdem der Prophet ihr Huldigungsgelöbniss zu lösen sich nicht Willens zeigte.[6] Wie wenig sie von der Beduinennatur abgelegt hatten, kann das Beispiel jener Bekehrten aus den Stämmen ʿUkl und ʿUrejna zeigen, welche, nachdem sie einige Zeit in der Umgebung Muhammeds gelebt hatten, zu dem Propheten sprachen: „Wir sind Leute, die an die Eutern der Kameele gewöhnt sind, wir sind nicht Leute der Erdscholle, in Medina ist es uns unbehaglich und das Leben daselbst thut uns nicht wohl." Der Prophet schenkte ihnen denn auch eine Heerde, stellte ihnen einen Viehhirten zur Verfügung und erlaubte ihnen, Medina zu verlassen, um sich wieder nach Herzenslust ihrer gewohnten Lebensart hinzugeben. Kaum waren sie bis zur Ḥarra gekommen, fröhnten

1) Sûra 9: 98—99. 2) ebenda 48: 11. 3) ebenda 49: 14.

4) B. Manâḳib nr. 2.

5) Beispiele dafür findet man B. Waḍû' nr. 60. 61. Adab nr. 67. 79. vgl. Ibn Ḥaǵar I, p. 993. Zu beachten ist das Wort Aʿrâbijja „beduinische Art" in Verbindung mit ǵafâ' = Rohheit bei Al-Balâḏorî p. 425, 1. ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz, der geschworene Feind des Luxus in der Lebensweise, die sich unter dem Chalifat ausbildete, findet in den Beduinen wenigstens ihre bedürfnisslose Lebensweise lobenswerth. „Niemand wäre den frommen Vorfahren ähnlicher als die Beduinen, wenn sie nicht ihre rohe Art (ǵafâ') von ihnen unterschiede" (Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al bajân fol. 47ᵃ).

6) B. Aḥkâm nr. 45. 47. 50.

sie wieder ihrem alten Unglauben, dann tödteten sie den Hirten und trieben die Heerde weiter mit sich. Es ereilte sie die grausamste Ahndung des Propheten.[1]

Einst — so erzählt die Tradition — sagte der Prophet zu seinen Genossen: „Wer mir den Berghang dort, nämlich den von Murâr bei Ḥudejbija, erklimmt, dem werden die Sünden abgenommen, so wie sie den Banû Isrâʾîl abgenommen wurden.“ Die Berittenen der Banû Chazrag machten sich zu allererst an diese Aufgabe, und die Uebrigen folgten ihnen schaarenweise. Der Prophet verkündigte ihnen denn auch die Verzeihung ihrer Sünden. Ein Beduine stand dabei, er ritt ein braunes Kameel; alle drangen in ihn, sich seiner Sünden durch die Ablegung der vom Propheten bezeichneten Probe zu entledigen. Er aber sagte: „Dass ich mein verirrtes Kameel wiederfände, ist mir erwünschter, als dass euer Genosse da um die Vergebung meiner Sünden bete.“[2] Denn lediglich die Aussicht auf höhere Stellung innerhalb der arabischen Gesellschaft, oder das noch tiefer stehende Motiv gemeinen materiellen Gewinnes hätte dieses durch und durch realistisch angelegte Volk bestimmen können, dem Rufer zu folgen, der ihm Unverständliches verkündete. Manche unter ihnen, denen die Hinweisung auf Belohnung und Wohlergehen imponirte, mochten nun auch von der Bekennung des Islâm das Gedeihen aller ihrer Geschäfte, die stete Erfüllung aller ihrer Wünsche erwarten, und nachdem sie die Erfahrung lehrte, dass ihre äusseren Angelegenheiten auch nach ihrer Bekehrung denselben Wechselfällen und Zufälligkeiten unterworfen sind, den Islâm wie einen ungnädigen Fetisch weggeworfen haben. Auf solche Wüstenaraber soll sich der Koranvers (22: 11) von den Menschen, die Gott „auf einer Kante dienen“, beziehen. Es kamen Beduinen nach Medina — so sagt die traditionelle Exegese dieser Stelle — welche, wenn ihr Körper gesund war, ihre Stuten schöne Füllen warfen und ihre Weiber wohlgeformte Knaben zur Welt brachten, wenn ihre Habe und ihr Vieh sich vermehrte, mit dem Islâm, dem sie diese gute Wirkung zuschrieben, zufrieden waren. Ging aber die Sache verkehrt, da schoben sie alles auf den Islâm und wendeten ihm den Rücken.[3]

Den echten Beduinen zogen also die Heilsverkündigungen des Propheten wenig an. Die Sprache, die im Koran gesprochen wurde, klang ihm fremdartig und er hatte kein Verständniss für dieselbe. Unter „froher Botschaft“ und „Erlösung“ verstand er etwas Anderes als Anweisungen für die ewige Seligkeit. ʿAmrân b. Ḥuṣejn erzählt, dass er anwesend war, als der Prophet die Banû Tamîm einlud, die „frohe Botschaft“ anzunehmen,

1) B. Zakât nr. 68, Dîjât nr. 22, Ṭibb. nr. 29.
2) Muslim V, p. 348. Eine andere Version bei Wâkidî-Wellhausen p. 246.
3) Al-Bejḍâwî I, p. 628, 21 ff.

und diese des Propheten Verheissung mit den Worten zurückwiesen: „Du bringst uns frohe Botschaft; so gieb uns doch lieber etwas.“ Ganze Kapitel der Lebensbeschreibungen des Propheten beschäftigen sich in der Regel mit der Schilderung der Unempfänglichkeit der Stämme für den Glaubensruf Muhammeds. Es ist immer der krasseste Egoismus, den sie ihm entgegensetzen. Als er seine Botschaft den Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa anbot, da antwortete ihr Wortführer Bejḥara b. Firâs: Wenn wir dir nun huldigen sollten, und du deine Gegner überwältigst, werden wir dann nach dir zur Herrschaft kommen?“ . . . Und als ihn Muhammed betreffs dieser Machtfrage auf den Rathschluss Allâh's verwies, der die Macht nach seinem Belieben verleiht und vorenthält, da gefiel ihm die Sache gar nicht mehr und er antwortete: „So sollen wir denn unsern Hals um deinetwillen als Zielscheibe herhalten für die Araber, und wenn du obsiegst, dann sollen Andere die Herrschaft haben. Wir können diese Angelegenheit nicht brauchen.“[1]

Diesem Verhalten der Beduinen gegenüber dem emporkommenden Islâm ist es zuzuschreiben, dass wir in der Gesetzgebung, wie dieselbe in der Tradition auf den Propheten selbst zurückgeführt wird, deutliche Spuren der Zurücksetzung und Missachtung der Beduinen gewahren. Der Prophet soll z. B. verboten haben, von den Geschenken eines Wüstenarabers zu geniessen, und hatte sich vor seiner eigenen Umgebung zu rechtfertigen, als er Milch, welche er von der Aslamitin Umm Sunbulâ zum Geschenk erhielt, in seine Gefässe giessen liess.[2] Und selbst noch damals, als es sich nach der ersten Erstarkung der muhammedanischen Gesellschaft darum handelte, dass die Anhänger der muhammedanischen Gemeinde ihren Antheil an dem materiellen Gewinn der Kriege und Beutezüge erhielten, wurden die Beduinen vor den Städtern zurückgesetzt. Diese Zurücksetzung der Wüstenbewohner ist noch aus der Zeit des Chalifen ʿOmar II. bezeugt.[3]

Allerdings sind die traditionellen Nachrichten, die wir in obigen Ausführungen benutzten, und jene, welche im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen zur Verwerthung kommen, nicht so bezeugt, um sie als zeitgenössische Daten aus jener Zeit betrachten zu können, aus welcher stammend sie uns in den Quellen vorgelegt werden. Nichtsdestoweniger können sie als lebendige Zeugen des Verhältnisses der unverfälschten arabischen Gesellschaft zu der neuen Lehre dienen. Denn wenn das Verhältniss der Beduinen zur muhammedanischen Lehre noch zur Zeit des erstarkten, ja herrschenden Islam, in welcher der grösste Theil der Traditionen gezimmert wurde, aus der Erfahrung geschöpfte Darstellungen, wie die oben mitgetheilten

1) Ibn Hishâm p. 283. 2) Ibn Ḥagar IV, p. 896. 3) Al-Balâḏorî p. 458.

zuliessen; wie mag erst dies Verhältniss zu jenen Zeiten gestanden haben, als der Ruf des mekkanischen Träumers, dem einige Betbrüder in Medina folgten, zu allererst in die Wüste drang!

III.

Noch mehr als die Persönlichkeit des „Gesandten Gottes" ist es Inhalt und Richtung seiner Lehre, was dem Araber im Grunde seiner Seele zuwider war. Die Grundgedanken der Predigt Muhammeds waren in ihren Einzelheiten ein Protest gegen Vieles, was dem Araber bisher als werthvoll und edel galt. Die höchste ethische Vollkommenheit im Sinne des heidnischen Arabers konnte in muhammedanischem Sinne als tiefste sittliche Versunkenheit gelten, und umgekehrt. Ungefähr so wie der Kirchenvater Augustinus, betrachtete auch die muhammedanische Lehre „die Tugenden der Heiden als glänzende Laster."

Bekehrte sich also jemand ehrlich zum Islam, so bekannte er sich zu Tugenden, die dem arabischen Sinne als Niedrigkeiten galten. Keine echte Araberseele mochte in das Aufgeben ihrer angestammten Tugendideale willigen. Als die Frau des Helden ʿAbbâs b. Mirdâs erfuhr, dass ihr Gatte sich dem Propheten anschloss, verwüstete sie ihren Wohnsitz und kehrte zu ihrem Stamme zurück und an ihren ungetreuen Gemahl richtete sie ein Rügegedicht, in welchem sie unter Anderem die Worte ausspricht:

Bei meinem Leben, wenn du dem Dîn Muhammeds folgst,
und die Getreuen[1] und Wohlthäter verlässest,

---

1) ichwân al-ṣafâ, also nicht die lauteren Brüder, wie hier zur Richtigstellung eines eingebürgerten Irrthums nochmals (vgl. Lbl. für orient. Phil. 1886, p. 23, 8 v. u.) hervorgehoben und weiter erörtert werden möge. Das frühe Vorkommen dieser Redeweise, welche die Philosophen von Baṣra als ihre Benennung erwählten, kann noch mit Ḥam. p. 390 v. 3 (vgl. Opusc. arab. ed. Wright p. 132, Anm. 33) Ag. XVIII, p. 218, 16 belegt werden, vgl. aus der spätern Poesie Ag. V, p. 131, 3 und in demselben Sinne muss dieser Ausdruck im sog. Gebete des Alfarâbî (s. Aug. Müller, Gött. gel. Anz. 1884 Dezember, p. 958) und in ähnlichen Anwendungen (Jatîmat al-dahr ed. Damaskus II, p. 89, 11) verstanden werden. Für achû werden in diesem Zusammenhange auch andere Verwandtschafts- und Zugehörigkeitsbezeichnungen gebraucht, z. B. nadîm al-ṣafâʾ (Ag. XXI, p. 66, 7) ḥalîf al-ṣafâʾ (ib. XIII, p. 35, 8 u.), also in demselben Sinne wie wir ḥalîf al-ǵûd (V, p. 13, 23) ḥalîf al-lu'm (XIV, p. 83, 3 u.) ḥ. al-ḏull (II, p. 84, 16) ḥilf al-makârim (XVII, p. 71, 14) oder ḥalîfu-hammin, ḥilf-al-saḳâm (Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 161, 18. 24) oder muḥâlif al-ṣejd (Nâb. App. 26: 37) finden, wie denn auch das Verbum ḥlf III sehr oft zum Ausdruck dessen gebraucht wird, dass jemand eine Eigenschaft, einen Zustand oder eine Farbe, deren Name nach dem Verbum im Acc. folgt, eigen ist. Auch andere Synonyma werden in diesem Zusammenhange so wie achû und ḥalîf

So hat diese Seele Niedrigkeit für Hochsinn eingetauscht,
am Tage da die scharfen Schwertschneiden an einander gerathen.[1]

Die Lehre Muhammeds konnte ja die Legitimation nicht aufweisen, welche im Sinne der Auffassung des Arabers das Mass aller Dinge war, die Uebereinstimmung mit den Ueberlieferungen der Vergangenheit: waren es doch eben diese, gegen welche die neue Lehre zu Felde zog. Die Berufung auf die Gewohnheiten ihrer Ahnen war das mächtigste Argument, gegen welches Muhammed seine neue Lehre zu vertheidigen hatte; in einem grossen Theil des Korans krümmt er sich buchstäblich unter der Wucht dieses Argumentes. „Sagt man ihnen: Folget dem Gesetze, das euch Gott sendet! so antworten sie: Wir folgen den Gewohnheiten unserer Väter!“ „Sagt man ihnen: Kommet und nehmet die Religion an, welche Allâh seinem Gesandten offenbart hat! so antworten sie: Wir haben Genüge an der Religion unserer Väter! Was kümmert es sie, dass ihre Väter weder Wissenschaft noch Rechtleitung hatten, welche sie hätte leiten können?“ „Wenn die Uebelthäter eine verwerfliche Handlung üben, sagen sie: So sahen wir dies von unseren Vätern üben, Allâh ist es, der solches befiehlt! Sage ihnen: Niemals hat Allâh verwerfliche Thaten angeordnet.“ — „Aber sie sagen: Wir fanden, dass unsere Väter auf diesem Wege waren, und wir führen uns auf ihren Spuren! Sprich: Verkünde ich denn nicht besseres, als dasjenige ist, worauf ihr eure Väter gefunden habt?“ In der That berufen sich im Koran die sündigen Völker der Vorzeit gegen die zu ihrer Besserung gesendeten Propheten stets auf die Sitten ihrer Altvorderen; Muhammed giebt dieses Argument den Wortführern der Völker in den Mund, welche die Predigt der Propheten Hûd, Ṣâliḥ, Shuʿejb, Ibrâhîm und Anderer mit hartnäckiger Energie zurückweisen, Völker, in deren Charakterzeichnung Muhammed das Bild der Heiden Arabiens, seiner Gegner, vorführen wollte. Alle diese Völker entgegnen ihren prophetischen Lehrern: Davon wussten unsere Väter nichts; wir befolgen nichts anderes, als was unsere Väter befolgten.

Wie sich der Araber mit Bezug auf seine Tugenden gerne darauf beruft, dass er durch ihre Uebung seinen edlen Vorvätern nachstrebt[2] und in derselben überhaupt einen conservativ-traditionellen Geist zur Schau

---

gebraucht, besonders maulâ (Lebîd Muʿall. v. 48, Ḥam. p. 205, v. 3, Aġ. IX, p. 84, 9, XII, p. 125, v. 10, Abû-l-Aswad ZDMG. XVIII, p. 234, 18. 20, Abû-l-ʿAlâʾ, Saḳt-al-zand I, p. 197, v. 4) oder tarib-al-nadà (Mutan. I, p. 35, v. 35) ḳarîn al-ġûd (Aġ. XIII, p. 61, 9). Paraphrastisch wird die solchen Ausdrücken zu Grunde liegende Anschauung bei Al-Mutanabbî I, p. 151 ult. so ausgedrückt: Ka-annamà jùladu-l-nadâ maʿahum.

1) Aġ. XIII, p. 66. 2) Ḥam. p. 742, v. 3.

trägt,[1] so wollte er andererseits nichts Neues annehmen, was nicht in überlieferter Sitte seine Begründung findet, so stemmte er sich gegen alles, was einer Aufhebung dieser Sitte ähnlich war. Man begreift aus diesem Gedankengang der Araber leicht, dass die frivolen Ḳurejshiten, welche die Botschaft „des Jungen aus der Familie des ʿAbd al-Muttalib, welcher dem Himmel nachspricht“, anfänglich als das harmlose Hirngespinnst eines überspannten Sonderlings betrachteten, der neuen Lehre ihre gehässige Opposition erst dann entgegensetzten, als Muhammed nicht nur deren Götter angriff — zu denen sie ja nicht im Verhältniss andächtiger Ergebenheit standen — sondern auch „ihre Väter, welche im Unglauben dahingeschieden waren, verdammte; nun fingen sie an, ihn zu hassen und anzufeinden.“[2] „O Abû Ṭâlib — so beklagten sie sich — dein Brudersohn schmäht unsere Götter, bemängelt unsere Gebräuche, erklärt unsere Sitten für barbarisch und verketzert unsere Väter.“[3]

Die aus dem Koran oben angeführten Einreden sind nicht, wie wir aus ihrer häufigen, fast wörtlich identischen Wiederkehr folgern könnten, typische Redensarten im Munde des Propheten. Ein Document für diese der neuen Lehre schroff entgegentretende Geistesrichtung der Araber, die sich der neuen Lehre gegenüber stets auf die „Spuren der Ahnen“ und darauf beruft, „wobei ihre Väter gefunden worden“,[4] finden wir unter Anderm in einem Gedichte, in welchem der damals noch streng im Heidenthum steckende Dichter Kaʿb b. Zuhejr seinem zu Muhammeds Lehre bekehrten Bruder Buǵejr wegen dieses Übertrittes schmäht.

---

1) Es wird gerühmt, dass man die Tugend der Gastfreundschaft mit Hilfe der Hausgeräthe übt, die man von alten Ahnen ererbte. Al-Nâbiġa Append. 24: 4. Daraus wird erklärlich, dass der sterbende Vater des Imrḳ. dem Sohne, der für ihn die Blutrache zu üben haben wird, ausser anderen theueren Vermächtnissen, wie Waffen und Rosse, auch seine Näpfe (ḳudûr) anvertraut. Aġ. VIII, p. 66, 4 v. u.; vergl. Rückert, Amrilkais der Dichter und König p. 10. Kochnäpfe sind das Symbol der Gastfreundschaft, gastfreundliche Menschen heissen ʿizâm al-ḳudûr. Hassân, Dîwân p. 87, 11 = Ibn Hishâm p. 931, 5. Auch bezüglich der Kriegsrosse, als Mittel kriegerischer Tapferkeit wird in diesem Sinne gerühmt, dass man sie von den Vätern ererbt und auch weiter den Nachkommen vererben will. ʿAmr b. Kulth. Muʿall v. 81. Ueber Erbschwerter: Schwarzlose, Die Waffen der Araber p. 36. Mit Unrecht folgern die Commentatoren aus B. Ǵihâd nr. 85, dass die Araber der Ǵâhilijja die Waffen ihrer Kriegshelden nach dem Tode derselben zu zertrümmern pflegten.

2) Ibn Saʿd bei Sprenger I, p. 357.

3) Ibn Hishâm p. 17, vgl. 183. 186 Al-Ṭabarî I, p. 1175. 1185.

4) Ueber die Macht der Tradition und der hergebrachten Sitte über den echten Araber L. Derome in der Einleitung zu seiner französischen Uebersetzung von Lady Anna Blunt, Pèlerinage au Nedjd berceau de la race arabe (Paris 1882) p. XLVII ff.

„Du hast den guten Weg (al-hudâ)[1] verlassen, ihm gefolgt — o weh! wohin hat man dich geführt! Zu Eigenschaften, bei denen du weder Vater noch Mutter antriffst — und auch keinen Bruder kennst, der dieselben befolgte;"

worauf der Muhammedaner Buǵejr erwidert:

„Vater Zubejr's Religion (dîn) — ein Nichts ist seine Religion — und die Religion Abû Sulma's (des Grossvaters) ist mir geächtet."[2]

Freilich hat bald darauf auch Kaʿb die Götter Al-Lât und Al-ʿUzzâ von sich geworfen und ist zum poetischen Lobredner des Propheten und seiner Lehre geworden.

IV.

Für die culturgeschichtliche Beurtheilung kömmt es wenig darauf an, dass die Lehren Muhammeds nicht originelle Schöpfungen des Genius waren, der ihn zum Propheten seines Volks erweckte, dass sie allesamt aus dem Judenthum und Christenthum zusammengelesen sind. Ihre Originalität besteht eben darin, dass diese Lehren der arabischen Weltanschauung zu allererst durch Muhammed mit energischer Beharrlichkeit entgegengesetzt werden. Wenn wir in Betracht ziehen, in wie oberflächlicher Weise das Christenthum in jene wenigen Schichten des Araberthums drang, in welchen es Eingang fand,[1] und wie ganz fremd und theilnahmslos der Kern des arabischen Volkes demselben gegenüberstand, trotz der Stütze, die diese Religion in einigen Theilen des arabischen Gebietes fand, so müssen wir von dem Mangel aller Empfänglichkeit des Araberthums für die in dieser Religion gelehrten Ideen überzeugt werden. Das Christenthum drängte sich

1) Dieses Wort ist von den Heiden wohl in ironischer Weise gebraucht; Muhammed und seine Anhänger benannten ihre Lehre und Praxis gern mit diesem Worte.

2) Bânat Suʿâd ed. Guidi p. 4—5, vgl. Ibn Hishâm p. 888.

3) Dies gilt z. B. vom Christenthum im Taǵlib-Stamm, man vgl. Al-Bejḍâwî I, p. 248, 2, wo ein dies Verhältniss charakterisirender Ausspruch dem ʿAlî zugeschrieben wird. Nöldeke, Geschichte des Korans p. 7. Dozy, Gesch. der Mauren in Spanien I, p. 14. Fell, ZDMG XXXV, p. 49, Anm. 2. Zu diesem Ausspruch ist mit Bezug auf die spätere Zeit ein Vers des Ǵerîr bei Al-Mubarrad p. 5 zu combiniren: Am Ort der Wohnplätze des Taǵlib-Stammes giebt es wohl keine Moschee, aber es giebt dort Kirchen für Weinkrüge und Schläuche, d. h. viele Kneipen. Wie oberflächlich die christlichen Gesetze in jene Kreise eingedrungen waren, welche sich äusserlich zum Christenthum bekannten, darauf hat bereits Caussin de Perceval II, p. 158 aufmerksam gemacht (Polygamie); vgl. Nöldeke, Die ghassaʿnischen Fürsten p. 29 Anm. Es kann noch hinzugefügt werden, dass der christliche Dichter Al-Achṭal, welcher am Hofe des umajjadischen Chalifen ʿAbd-al-Malik lebte, sich von seiner Ehefrau scheidet und die geschiedene Frau eines Wüstenarabers heirathet. Aǵ. VII, p. 177. Ueber angebliche Ruinen taǵlibitischer Kirchen auf der Inselgruppe Farasân, Jâkût III, p. 497 nach Al-Hamdânî.

ihm wohl niemals auf und die arabischen Stämme kamen nicht in die Gelegenheit, gegen seine Gedanken mit dem Schwerte in der Hand zu kämpfen. Die Abneigung gegen die der arabischen diametral entgegenstehende Weltanschauung erlangte erst durch den Kampf der Araber gegen Muhammeds Lehre ihre Ausprägung.

Denn tief und der Vermittlung unfähig ist der Gegensatz zwischen der sittlichen Weltanschauung des Araberthums und jenen ethischen Lehren, welche der Prophet verkündete.[1] Wenn wir nach Schlagworten suchen, welche diesen Gegensatz bezeichnen sollen, so können wir nicht treffendere finden, als wenn wir diesen Gegensatz durch die beiden Worte veranschaulichen: Dîn und Muruwwa; jenes[2] die Religion Muhammeds, dieses die Virtus — wörtlich und etymologisch deckt dies lateinische Wort das arabische Muruwwa — des Arabers.[3]

Unter Muruwwa versteht der Araber alle jene in den Traditionen seines Volkes begründeten Tugenden, welche den Ruhm jedes einzelnen Individuums und des Stammes, dem er angehört, bilden; die Einhaltung aller jener Pflichten, die mit dem Familienband, dem Verhältniss des Schutzes[4] und der Gastfreundschaft zusammenhängen, die Erfüllung des grossen Gesetzes der Blutrache. Wenn wir seine Dichter lesen und diejenigen Tugenden beobachten, mit welchen sie sich brüsten, so haben wir ein Bild der Muruwwa nach altarabischen Begriffen.[5] Die Treue und aufopfernde Hingebung für jeden, den die Sitte des Araberthums mit dem Stamme eng verbindet, ist der Inbegriff dieser Tugenden. „Wenn dem Schutzbefohlenen Unrecht zugefügt wird, so erbebe ich wegen dieses Un-

---

1) Fresnel hat in seinen Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme p. 13 naehweisen wollen, dass die Araber zur Zeit der Ǵâhilijja in moralischer Beziehung auf einer höhern Stufe standen, als naeh dem Eindringen des Islam (Journal asiat. 1849, II, p. 533); jedoch sind die angeführten Beweise im höchsten Grade hinfällig.

2) Natürlieh das Fremdwort dîn und nieht das dem altarab. Sprachschatz angehörende gleichlautende Wort.

3) Für den Begriff der Muruwwa gebraueht man in der modernen Spraehe aueh das völlig synonyme Wort marǵala (von raǵul = marʾ), Van den Berg, Le Ḥadhramaut p. 278, 5.

4) ǵiwâr. Man untersehied zweierlei ǵiwâr, nämlich das auf Bürgschaft beruhende (kafâla) und das eigentliehe Sehutzverhältniss (talâʾ) Zuhejr 1: 43. Von der Verweigerung des Schutzes sagt man: ḥaṣṣa Hudejl. 37: 2. Das Verhältniss des ǵiwâr konnte nur vermittels einer feierliehen, öffentlichen Handlung gelöst werden. Aǵ. XIV, p. 99 unten.

5) „Honor and revenge" so definirt Muir den Inbegriff des ethisehen Codex der Araber (The forefathers of Mahomet and history of Mecca. Calcutta Review. nr. XLIII. 1854.

rechtes, es bringt meine Eingeweide in Bewegung[1] und meine Hunde bellen."[2] „Treulos" (ġudar) ist der Inbegriff aller Abscheulichkeit bei den heidnischen Arabern. Wir würden irren, wenn wir voraussetzen wollten, dass die Uebung dieser Tugenden ihre Quelle bloss im unbewussten Instinct eines halbwilden Volkes fand. Dieser wurde durch ganz bestimmte überlieferte Rechtsansichten geregelt und disciplinirt.

Der gesellschaftliche Verkehr der alten Araber war auf das Princip der Gerechtigkeit und Billigkeit gegründet. Ihr Gedanke über das Recht ist uns in dem gewöhnlich als echt betrachteten Ausspruch ihres Dichters aufbewahrt:

„Die Wahrheit wird durch dreierlei Arten festgestellt: durch den Schwur, durch den Wettstreit und durch den klaren Beweis (der Sachlage selbst)."[3]

Ein solcher Ausspruch deutet auf ein bewusstes Streben nach Gerechtigkeit in höherem Sinne und veranlasste bereits in älterer Zeit (unsere Quelle lässt den Chalifen ʿOmar I.[4] Worte der Bewunderung über diesen Vers aussprechen) zu hoher Achtung für den entwickelten Gerechtigkeitssinn in der Gesellschaftssphäre, dem derselbe seinen Ursprung verdankt. Desgleichen ist von Salama b. al-Chushrub al-Anmârî eine Ḳaṣîde überliefert, die er bei Gelegenheit des Dâḥis-Ǵabra-Krieges an Subejʿ al-Taġlibî richtete, welche ein solches bewusstes Streben nach Gerechtigkeit und Billigkeit offenbart, dass Sahl b. Hârûn, in dessen Gegenwart diese Ḳaṣîde recitirt wurde, die Bemerkung machen musste, dass man fast glauben möchte, der Dichter habe bereits die Instruction gekannt, die ʿOmar dem Abû Mûsâ al-Ashʿarî in Betreff der Rechtspflege gegeben.[5]

Die muhammedanische Lehre stellte sich gegen einen grossen Theil der Tugendlehre der Araber nicht in Gegensatz;[6] — es war namentlich die rührende Treue gegen den Schutzsuchenden, welche der Islam in seine eigene

---

1) Vgl. Jerem. 31: 20, H. L. 5: 4. 2) Ḥam. p. 183 v. 1.

3) Zuhejr 1: 40, vgl. Muḥîṭ al-muḥîṭ I, p. 278b; in der betreffenden Ḳaṣîde sind auch juristische Reflexionen zu finden; man vgl. nur v. 60.

4) dem auch sonst Bewunderung für die Muse des Zuhejr zugeschrieben wird. Aġ. IX, p. 147. 154.

5) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân Bl. 96b—97a = Ibn Ḳutejba, ʿUjûn al-achbâr Bl. 73a. Ich verdanke den Nachweis der letztern Stelle meinem Freunde Hrn. Baron v. Rosen.

6) Den Gedanken, dass die edeln Momente in der Muruwwa der Araber auch fürder im Islam Geltung behalten müssen und gleichsam die Sanction der religiösen Sittenlehre erhalten, drückt der Islam durch folgenden Grundsatz aus: lâ dîn illâ bi-muruwwa d. h. es giebt kein dîn (Religion) ohne die Tugenden der altarabischen Ritterlichkeit (muruwwa).

7) Zuvörderst Sure 4: 40, dann in einer grossen Reihe von Traditionen, welche man in Shejch Aḥmed al-Fashanî's Commentar zu der Arbaʿîn-Sammlung des

religiöse Lehre übernahm.[7] — So wie man im Heidenthum die Wohnplätze von treulosen Menschen bei Gelegenheit allgemeiner Zusammenkünfte durch Fahnen soll bezeichnet haben, damit man solche Leute meiden könne,[1] so lehrt auch, und ohne Zweifel im Zusammenhang mit jener Sitte, der Islam, dass am Tage der Auferstehung vor perfiden Leuten eine solche Fahne aufgehisst wird.[2] Nichtsdestoweniger waren es entscheidende und grundlegende Momente der Sittenlehre der Ǵâhilijja, gegen welche der Islam in einen kaum vermittelbaren Gegensatz trat.

In solchen Momenten äussert sich der grosse grundsätzliche Unterschied zwischen Muhammeds Dîn und der altarabischen Muruwwa.[3] Die Abhandlung, welche auf dies einleitende Kapitel folgt, wird das hervorragendste Moment dieses Gegensatzes zum Gegenstande haben. Hier wollen wir ein Detail hervorheben, welches dem Araber alle Tag und alle Stunde die Fremdartigkeit der Sittenlehre Muhammeds zu Bewusstsein kommen liess; es ist dies die Anschauung über die Wiedervergeltung.

Die vorislamischen Araber waren in Betreff der Wiedervergeltung erlittener Beleidigung nicht roher gestimmt als die gebildetesten Völker der alten Welt. Die Wiedervergeltung fällt für sie sowohl als Rache wie als Dankbarkeit[4] unter den Gesichtspunkt der Sittlichkeit. Wenn wir gegen die Thatsache, dass dem vormuhammedanischen Araber Verzeihung und Versöhnlichkeit gegen Feinde nicht als Tugend galt, gerecht sein wollen, dürfen wir nicht vergessen, dass sie hierin nicht nur gegen sogenannte Naturvölker,[5]

Nawawî nr. 15 zusammengestellt findet (Al-maǵâlis al-sanijja fi-l-kalâm ʿalâ-l-arbaʿîn al-nawawijja. Bûlâk 1292, p. 57 ff.

1) Al-Ḥâdirae Diwânus ed. Engelmann p. 7, 4; über eine andere hierher gehörige Sitte vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Spr. p. 150.

2) B. Adab nr. 98.

3) Unter dem Einflusse muhammedanischer Anschauung sind mehr oder weniger Altarabisches bewahrende, aber im ganzen durch die religiöse Richtung beeinflusste Definitionen der Muruwwa entstanden, für welche auf Al-Mubarrad p. 29, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 31 ff., Al-ʿIḳd I, p. 221, Al-Ḥuṣrî I, p. 49 verwiesen werden kann. In manchen dieser Definitionen drückt sich ein sicheres Bewusstsein von dem Gegensatz der heidnischen Tugend und dem, was der Muhammedaner unter Tugend zu verstehen habe, aus. Es gab Pietisten, welche unter „Muruwwa“ im Islam das fleissige Lesen des Koran und das eifrige Besuchen der Bethäuser verstehen wollten (Al-ʿIḳd l. c.). Im Allgemeinen hat sich die Ansicht zur Geltung erhoben, dass es keine Muruwwa geben könne bei einem Manne, der Allâh's Willen verletzt (Aġ. XIX, p. 144, 11).

4) Noch ein später Dichter spricht in diesem Sinne vom Hass als Zwillingsbruder der Dankbarkeit; Freytag, Chrestom. arab. p. 90, 1.

5) Ueber die Vergeltung als sittliches Princip bei den Naturvölkern s. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn 1886) I, p. 86.

sondern auch gegen die gebildetsten Völker des Alterthums, Aegypter[1] und Griechen, nicht zurückstanden. Die grössten Sittenlehrer der letzteren sahen ja die Bestimmung des Menschen darin, die Freunde in der Zufügung von Gutem und die Feinde in der Zufügung von Schlimmem zu übertreffen; „süss den Freunden zu sein und sauer den Feinden, jenen ehrwürdig, diesen furchtbar zu sehen“, „dass jedes Unrecht, welches wir dem Feinde zufügen können vor Gott und Menschen als Gerechtigkeit zu gelten habe.“[2] Selbst der spätern stoischen Moral gilt es nicht als bedenklich, jemandem Schaden zuzufügen, wenn man durch Beleidigung hiezu gereizt wird (lacessitus injuria).

Dieselbe Richtung des sittlichen Gefühles ist es, die wir mit Bezug auf die Wiedervergeltung bei den vormuhammedanischen Arabern, aber auch noch nach dem Durchgreifen von Muhammeds Lehre bei jenen begegnen, die trotz der Herrschaft des Islam an den Attributen der altheidnischen Muruwwa festhielten.

„Gutes mit Gutem“, so sagt ein altes Sprichwort, wer beginnt, ist der Edlere; Böses mit Bösem, die Schuld trägt, wer begonnen hat“,[3] und dieser Grundsatz, das zugefügte Uebel wieder mit Bösem zu vergelten, bildet den hervorragendsten Titel jenes Selbstruhms, mit dem die Dichter des alten Araberthums ihren eigenen Charakter oder den ihres Stammes verherrlichen.[4] Der sterbende ʿAmr b. Kulthûm giebt seinen Kindern die Lehre für das Leben, dass nichts Gutes an jenem sei, der, wenn er beleidigt wird, nicht wieder beleidigt,[5] und diesen Grundsatz hat er selbst, so lange er lebte, wie jeder rechte Araber treulich geübt. Prahlt er doch in seinem berühmten Preisgedicht damit, dass sein Stamm jeden, der gegen denselben in roher Weise handelt, an Rohheit zu überbieten sucht.[6]

„Als Darlehn halte ich das Gute und Böse,“

so spricht Aus b. Ḥaǵar,

„Böses vergelte ich dem, der Böses zugefügt, und Gutes für das Gute.“[7]

1) Noch zur Zeit des Ausganges des Heidenthums, Revue égyptologique II, p. 84 ff. Transactions of the Soc. of biblical archaeology VIII, p. 12 ff. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis van de Egypt. en Mesopotam. Godsd. p. 160.

2) vgl. Leopold Schmidt: Die Ethik der alten Griechen (Berlin 1882) II, p. 309 ff.

3) Al-ʿIḳd III, p. 129 wird dieser alte Spruch dem ʿOmar zugeschrieben.

4) vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 232.

5) Aġ. IX, p. 185. 6) Muʿallaḳa v. 53.

7) Ibn al-Sikkît (cod. Leiden nr. 597) p. 336 ult.

Faʿindî kurûḍu-l-chejri w-al-sharri kullihi
Fabu'sâ li-ḏî bûsin wa-nuʿmâ li-anʿumi.

Ja nicht einmal die Beschränkung, welche in dem oben angeführten Sprichwort zum Ausdruck gebracht ist, lassen die alten Araber immer gelten. Zuhejr — ein Mensch von vielem Rechtssinn — rühmt von einem Helden, dass er Unrecht mit Unrecht heimzahlt, aber auch dann, wenn er selbst nicht angegriffen wird, Unrecht zufügt,[1] und in dem Gedicht, welches an der Spitze der in der Ḥamâsa gesammelten Heldenlieder steht, schmäht der Dichter Ḳurejṭ b. Unejf die Angehörigen seines Stammes damit, dass sie das Unrecht, was ihnen zugefügt wird, mit Vergebung vergelten, und das Böse, das man ihnen anthut, mit Wohlthun heimzahlen.[2] Dies galt dem alten Araber als Schmach, so wie ihm ein Ideal des Helden

„Der Mann der Männer ist, wer sinnet früh und spät,
Wie Feinden Leid's er, Freunden Gut's erzeige"[3]

— ein Grundsatz, der fast wörtlich an ein Epigramm des Solon anklingt.

Die Beispiele für solche Aeusserungen der alten arabischen Helden und Poeten könnten beträchtlich vermehrt werden, und jeder Kenner der arabischen Literatur hat wohl eine grosse Anzahl Belege zur Hand, die den obigen an die Seite gestellt werden können. Es ist schon oben angedeutet worden, dass auch in islamitischer Zeit in jenen Kreisen, welche die Traditionen der ǵahilitischen Weltanschauung pflegten, dieselbe Anschauungsweise zum Ausdruck kommt.

„Die Böses für das Gute dar nicht reichen
Und nicht erwidern Hartes mit dem Weichen"[4]

ist noch in der ersten Zeit des Islam ein Ruhm für jeden, von dem solches gesagt werden kann. Abû Miḥǵan, aus dem Stamm Thaḳîf, rühmt von sich zur Zeit ʿOmars, dass er „stark an Hass und Zorn sei, wenn ihm Unrecht zugefügt wird."[5]

Und doch hatte der Islam auf diesem Gebiete menschlichen Gefühles eine mächtige Reform gepredigt. Aus Muhammeds Munde hörten die Leute von Mekka und die zügellosen Herren der arabischen Wüste zu allererst durch einen ihresgleichen den Gedanken aussprechen, dass Verzeihen keine Schwäche, sondern Tugend sei und dass man durch das Vergeben erlittener Unbill nicht gegen die Norm der rechten Muruwwa verstosse, sondern vielmehr die höchste Muruwwa übe: in Allâh's Wegen wandle.

1) Zuhejr Muʿallaḳa v. 39; vgl. v. 57 wa-man lâ jaẓlimi-l-nâsa juẓlamu. und Diwân desselben Dichters 17: 13.

2) Ḥam. p. 4, v. 3. 3) ibidem p. 730, v. 2 = Rückert II, p. 285 nr. 725.

4) Abû-l-Ġûl al-Ṭahawî Ḥam. p. 13, v. 2 (Rückert I, p. 5); man vgl. auch Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 46, 4.

5) Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 60.

Und es ist ein ganz anderer Sinn, der in den Worten des muhammedanischen Dichters[1] des folgenden Spruches weht:

„Beleidigung mit Milde und Verzeihen vergelten, heisst Nachsicht und Vergeben, wenn man rächen könnte, ist Edelmuth"

als es jener war, der die altarabischen Poeten zum Kultus des Rachegefühles begeisterte.

Wer eine Beleidigung nicht wieder vergalt, galt der Ǵahilijja als gemeiner Feigling und gereichte dem Stamme zur Schande: „Die ihren Zorn unterdrücken und den Menschen vergeben" ihnen wird im Koran (3: 128) das Paradies verheissen und die Tradition lässt Muhammed sagen, dass solche Leute nur sehr selten in seinem Volke vorkommen, hingegen aber in älteren Religionsgemeinden häufiger zu finden waren.[2] Und eine Hauptbedingung der göttlichen Vergebung ist nach dem Koran, dass auch der Mensch vergebe jenen, die gegen ihn gefehlt haben, und dass er erlittene Unbill zu vergessen suche (24: 22). „Vergelte das Böse mit etwas, was besser ist" (23: 98). In dem ethischen Charakterbilde des Propheten konnte der Islam den Zug nicht missen, dass er „Böses nicht mit Bösem vergalt, sondern verzieh und Nachsicht übte."[3] Was der Koran hier im strengen Gegensatz gegen die altarabische Weltanschauung lehrt, das haben dann die frommen Muhammedaner in einer grossen Reihe von Traditionen befestigt und ausgearbeitet, und in keinem in das Fach der theologischen Ethik gehörenden Werke der muhammedanischen Wissenschaft, wird ein Kapitel über „Al-ʿAfw" vermisst werden.

Streng verpönt Muḥammed die mukâfaʾa d. h. die Vergeltung (des Bösen mit Bösem) in erster Linie im verwandtschaftlichen Verkehr. Unter ṣilat al-raḥim (verwandtschaftliche Liebe) versteht er die Liebe, die dem Hass und der Lieblosigkeit nicht Gleiches entgegensetzt.[4] Aber auch darüber hinaus lassen ihn seine Getreuen Liebe und Versöhnlichkeit predigen. „Soll ich euch sagen — so erzählt man ihm nach — welche Leute ich für die Schlechtesten unter euch halte? Wer einsam zu Tisch geht, seine Geschenke zurückhält, seinen Sclaven schlägt. Wer ist aber noch schlechter als diese? Wer den Fehltritt nicht verzeiht, wer keine Entschuldigung gelten lässt, wer das Vergehen nicht vergiebt. Wer aber ist auch noch schlechter als diese? Wer den Menschen zürnt und dem wieder seine Nebenmenschen zürnen."[5] „Wer (in seiner Sterbestunde) seinem Mörder vergiebt — so lassen die frommen Muhammedaner ihren Meister sprechen — der kommt

---

1) Al-Masʿûdî V, p. 101, 3. 2) Al-Bejḍâwî z. St. I, p. 175.
3) Al-Nawawî, Tahḏîb p. 41. 4) B. Adab nr. 14.
5) Al-Mubarrad p. 39.

sicherlich ins Paradies."[1] „Wer aber die Entschuldigung seines Nebenmenschen nicht annehmen will, der wird von Gott als so sündhaft betrachtet, wie ein Zollpächter."[2]

Der Gesichtspunkt der Muruwwa war also ein wesentlich anderer geworden, und wir werden nicht staunen, wenn wir in der muhammedanischen Definition derselben die Forderung finden: dass man vergebe, wo man Wiedervergeltung zu üben im Stande wäre.[3]

V.

Dem arabischen Freiheitssinn schnurstracks zuwiderlaufend waren die Beschränkungen, die Muhammed und seine Lehre dem arabischen Volke von Religionswegen aufzulegen gesonnen war. Dem Ramaḍânfasten konnte der echte Araber in der ersten Zeit des Islam nicht viel Geschmack abgewinnen; das lange Fasten im Grabe sollte ihn der Enthaltsamkeit auf Erden entheben.[4] Noch in viel späterer Zeit äussert sich der Widerwille der echten Araber gegen die asketischen Enthaltungen, wie sie der Islam vorschreibt.[5] Am kräftigsten kehrte sich dieser Widerwille zu Muhammeds

---

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 436.

2) ibid. I, p. 524. Der Steuereinheber, ʿâmil al-charâǵ, ist in der arabischen Literatur eine antipathische Figur (Aǵ. IX, p. 129, 9), zumal der Zöllner (makkâs oder mâkis). Man findet die arabischen Anschauungen über dies Gewerbe und einige darauf bezügliche Sagen und Gedichte bei Al-Ǵâḥiẓ Kitâb al ḥejwân (Hschr. d. k. Hofbibliothek in Wien) Bl. 326[a]. Die muhammedanische Legende schreibt dem König David einen Ausspruch zu, in welchem selbst die Zehendeinnehmer (ásshâr) von der Gnade Gottes ausgeschlossen werden. Aǵ. XVIII, p. 159 unten. Nach einer andern Legende bedeutet das Schreien des Esels einen Fluch gegen den Zöllner und seinen Erwerb, das Krächzen des Raben eine Verwünschung der Zehendeinnehmer. Al-Damîrî II, p. 122. Vgl. einen muhammedanischen Ausspruch über Zöllner bei Al-Zarkashî, Ta'rîch al-daulatejn ed. Tunis 1289, p. 63, 2, ein Gedicht gegen Zoll- und Steuereinheber Jâḳût II, p. 938, 11 ff. Dieser Antipathie ist es zuzuschreiben, dass Makkâs geradezu die Bedeutung: „Betrüger" erhält. Aǵ. IX, p. 129, 1. Parallelen für diese Gesinnung bietet das jüdische Alterthum (s. darüber Edersheim, The life and times of Jesus, 2. Ausgabe I, p. 515—18).

3) Al-Ḥuṣrî I, p. 49 al-ʿafw ʿind al-makdara (auf Muʿâwija zurückgeführt).

4) Ibn Durejd p. 142, 13 ist wohl nur ein typisches Beispiel. Charakteristisch ist, wie der beduinische Dichter (Aʿrâbî) den „Beter und Faster" (al-muṣallî al-ṣâ'im) unter Ausdrücken tiefer Verachtung erwähnt. Al-ʿIḳd. III, p. 414, 24. Diese Beispiele liessen sich leicht vermehren.

5) Al-Ǵâḥiẓ (Bajân fol. 128[b]) erzählt, dass in Gegenwart eines Beduinen die fromme Enthaltsamkeit, das viele Beten und Fasten eines Mannes gerühmt wurde: „Pfui! dieser Mann scheint zu glauben, dass sich Gott seiner nicht erbarmt, so lange er sich nicht in dieser Weise martert" (ḥattâ juʿaḏḏib nafsahu hâḏâ-t-taʿḏîb).

Zeit gegen die Beschränkungen, die hinsichtlich des geschlechtlichen Verkehrs und des Weingenusses gefordert wurden. Al-Aṭjabân (die beiden Wohlschmeckenden) so nannten sie den Wein und die geschlechtliche Zuchtlosigkeit. Als Al-Aʿshâ sich anschickte, zu Muhammed zu gehen und ihm seine Huldigung darzubringen, wollten ihn seine heidnischen Genossen von diesem Vorhaben dadurch zurückhalten, dass sie ihm vorhielten, dass Muhammed diese Aṭjabân beschränke.[1]

Im geschlechtlichen Leben herrschte unter ihnen eine Freiheit, deren sie sich nur ungerne auf Muhammeds Befehl, der sich auf eine Autorität stützte, die ihnen nicht heilig war, begeben mochten. Die Autorität des Dîn war die Offenbarung Gottes, die der arabischen Muruwwa war die althergebrachte Uebung, welche auf die Ueberlieferung der Ahnen gegründet war. Diese aber war mit Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr freier und durch jene Schranken unbeengt, welche nun Muhammed im Namen Allâh's aufzustellen gesonnen war. Und da ist es nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Hudejliten an den Propheten das Ansinnen stellen, ihnen auch nach ihrem Anschluss an die Sache des Islam die geschlechtliche Unzucht zu erlauben.[2] Auch nach dem durchgreifenden Siege des Islam begegnen wir dem Versuche des Arabers, die muhammedanischen Schranken des ehelichen Gesetzes abzustreifen. Ein Beispiel aus der Zeit ʿOthmâns[3] ist für die Fortdauer der arabischen Opposition gegen die ehegesetzlichen Beschränkungen des Islam nicht so bezeichnend, wie ein späteres Beispiel aus dem V. Jhd. des Islam. Da finden wir in der arabischen Fürstenfamilie der Banû ʿUkejl in Mesopotamien, welche trotz ihrer ausgebreiteten Herrschaft, ihre nomadisch-nationalen Gewohnheiten fortsetzt — die Fürsten leben unter Zelten — den Kirwâsh, der uns besonders durch seine Kämpfe gegen die Bujidendynastie bekannt ist. Dieser Kirwâsh soll gleichzeitig zwei Schwestern zu Ehefrauen gehabt haben; als man ihn darob vom Standpunkte des muhammedanischen Gesetzes zur Rede stellte,

1) Thorbecke, Morgenl. Forschungen p. 244; andere Version Aġ. VIII, p. 86.

2) Al-Mubarrad p. 288; vgl. Robertson-Smith p. 175. Darauf bezieht sich das Spottgedicht des Ḥassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 646, 4 ff.; vgl. Sîbawejhî ed. Derenbourg II, p. 132, 9, p. 175, 11.

3) Zu ʿOthmâns Zeit muss der syrische Statthalter einem arabischen Manne gegenüber, der seine leichtfertig geschiedene Frau ohne weiteres wieder zurücknehmen will, dem muhammedanischen Gesetz Geltung verschaffen: „Gottes Sache ist wichtig, deine und deines Weibes ist gering; du hast keinen Weg rechtens zu ihr (nach dem Religionsgesetz): Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 191. (Zu beachten ist auch Aġ. VII, p. 164, 17.) Vor dem Islam erfolgte die Ehescheidung aus sehr nichtigen Ursachen, Zuhejr 12: 1, Aġ. IX, p. 5, 3 v. u. Von einer schönen Frau sagt man: eine Frau, welche die Scheidung nicht zu fürchten braucht. Hudejl. 169: 10.

entgegnete er: „Wie viel findet man denn in unseren Gewohnheiten, was dem religiösen Gesetze entsprechend ist?“ Er wünschte sich Glück dazu, dass nur der Mord von fünf oder sechs Beduinen sein Gewissen belaste. Was die Städter betrifft, so kümmert sich Gott nicht um sie.[1]

Widerlich erschien der arabischen Sinnesart die asketische Beschränkung der individuellen Willensfreiheit in Speise und Trank, wie sie Muhammed im Namen Allâh's von ihnen forderte. Diese waren Beschränkungen ganz anderer Art, als die merkwürdigen Gebräuche und Enthaltungen, von denen Sure 5: 102, 6: 139—45 als heidnischen Ueberlieferungen und Sitten geredet wird.[2] Von anderem Schlage waren die Opfer der Enthaltsamkeit, die ihnen Muhammed auferlegen wollte. Sich dem Suffe ergeben galt auch dem tugendhaften Araber als wenig rühmliche Eigenschaft. „Zwei Trünke macht er des Tags und vier bei Nacht, so dass er geschwollenen Gesichts und feist wird“,[3] so schmäht er den Feind, und wen er rühmt, von dem lobt er, dass er im Weintrunk seine Habe nicht vergeudet.[4] Barrâḍ b. Ḳejs, der Urheber des zweiten Figârkrieges, wurde von seinen Stammesgenossen, den Banû Ḍamra, und später von anderen Stämmen, bei denen er Schutz suchte, aus dem Stammverbande ausgestossen, weil er sich dem Trunk und der Ausschweifung hingab.[5] Man sieht hieraus, dass solche Individuen auch bei den vorislamischen Arabern nicht wohl gelitten waren. Aber sich auf den Genuss des zahmen Dattelsaftes beschränken[6] und dem Wein völlig entsagen müssen, seinen Genuss sogar als sündhaft und entehrend betrachten, das war zu viel von dem Araber verlangt, der zu nichts weniger als zur asketischen Enthaltsamkeit geneigt war, der vom Ruhme seiner Nationalhelden singend, sie als „Spender des Weines“ pries[7] und dessen gefeiertesten Dichter und Helden im Heidenthume den funkelnden

---

1) Ibn al-Athîr ann. 443 IX, p. 219 ed. Bûlâḳ; vgl. Journal of Royal Asiatic Soc. 1886, p. 519.

2) Vgl. auch Ibn Durejd p. 95. Es ist eine Uebertreibung, wenn Barbier de Meynard aus Aġ. VII, p. 17, 2 folgert, dass noch in vorgeschrittenen muhammedanischen Zeiten die Tamimiten (noch im II. Jhd.?) an den alten arabischen Gebräuchen bezüglich der Baḥîra- und Sâ'iba-Kameele etc. festhielten. Journal asiat. 1874 II, p. 208 Anm. unten.

3) Ṭarafa 16: 4. Man vgl. einige hierher gehörige Stellen bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, p. 144.

4) Zuhejr 15: 34; vgl. jedoch Ṭarafa, Mu'all. v. 53. 59.

5) Caussin de Perceval I, p. 301.

6) naḳî' Aġ. IX, p. 3, 5 v. u.; vgl. B. Nikâḥ nr. 78.

7) Aġ. XIV, p. 131, penult. sabbâ'u chamrin. Eine Variante im 'Iḳd. I, p. 44, 15 (wo das betreffende Gedicht dem Ḥassân b. Thâbit zugeschrieben wird): shirrîbu chamrin.

Inhalt des Bechers besangen und dabei Gedanken, wie z. B. folgende auszusprechen pflegten:

„Wenn ich Wein getrunken habe, so setze ich mein Vermögen auf's Spiel und meine Ehre wird reichlich und kann nicht geschädigt werden"

(d. h. wie der Scholiast dies umschreibt: Seine Trunkenheit treibt ihn zu den Aeusserungen des Seelenadels und hält ihn von allem Niedrigen zurück,[1]) oder:

„Du siehst, dass der geizige Filz freigebig wird, wenn das Kreisen der Becher zu ihm gelangt."[2]

„Wenn der Becher über mir Macht gewinnt, so kommen meine Tugenden zum Vorschein und meine Genossen haben nichts Arges von mir zu fürchten, und nicht meinen Geiz zu scheuen."[3]

Wir sehen, der Araber ist trotz der ihm durch die Natur seines Landes auferlegten Entbehrungen nicht zur Askese geneigt, und wir können begreifen, dass ihm Muhammed die Enthaltsamkeit von den Genüssen des Heidenthums ganz vergeblich gepredigt hat. Es ist im ganzen ein hedonistischer Ton, der sich durch die Aeusserungen seiner Weltanschauung hindurchzieht.

„Du bist vergänglich, geniesse denn die Welt! Rausch und schöne Weiber, weisse wie die Gazellen und braune wie die Götzenbilder."[4]

Besonders der Wein treibt zur Tugend, zur Ehre, zur Freigebigkeit an und nun sollte er als schmutzige Sünde (riǵs) und das Werk des Śhejṭân, wie ihn der Koran nennt, als „Mutter der grossen Sünden" (umm-al-kabâ'ir), wie ihn die Theologen mit Vorliebe bezeichnen, gebrandmarkt werden.

Dies wollte nicht recht in den Kopf der echten Araber, die sich mit Wonne manchen Tropfens erinnern, mit dem sie auf Streifereien in Syrien und Mesopotamien,[5] in deren Kneipen manch kecker Unsinn getrieben wurde,[6] den Gaumen netzten. Und es waren die Bestberühmten unter ihnen, welche sich des Weintrunks wacker rühmen; am liebsten wenn der Wein „roth wie das Blut des Schlachtthieres",[7] aber auch wenn er mit Wasser und Honig gemengt[8] — denn das Trinken ungemengten Weines galt gewöhnlich als

---

1) ʿAntara, Muʿall. v. 39. 2) ʿAmr b. Kulthûm Muʿall. v. 4.
3) Al-Mubarrad p. 73. 4) Imrḳ. 64: 7.
5) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitici p. 43 ff.
6) Aǵ. IV, p. 16.
7) Ḥassân b. Thâbit, Diwân p. 84, 8; Ibn Hish. p. 522, 8; Aǵ. X, p. 30 ult. 61, 11, XIX, p. 155, 12; Ibn al-Sikkît p. 176 (Al-Aʿshâ) vgl. Guidi l. c. p. 45.
8) ʿAmr b. Kulth. Muʿall. v. 2; Mufaḍḍ. 25: 75. 37: 21; Aǵ. II, p. 34, 29. Häufig wird „Wolkenwasser" (mâ'u saḥâbin) erwähnt Imrḳ. 17: 9, Ḥam. p. 713

gefährlicher Excess.[1] Ist ja der echte Gentleman jener, „dessen Hände hurtig sind mit den Mejsirpfeilen, wenn es wintert, der die Fahne des Weinhändlers, (weil er seinen Vorrath ganz erschöpft hat) herabreisst“;[2] und auch der Dichter hat wohl alltägliche Zustände geschildert, der von sich rühmen durfte:

„Suchest du mich in der Versammlung des Stammes, so findest du mich,
Und wenn du Jagd auf mich machst in den Weinschänken, so erjagst du mich.“[3]

Den mit Zurechtweisungen stets bereiten Frauen[4] suchen sie zuvorzukommen, indem sie zeitlich morgens,[5] noch ehe die Tadlerinnen erwacht sind, dem schäumenden Trunke fröhnen. Recht laut und munter mag es bei solchen Kneipereien zugegangen sein, denn nicht ohne Grund wird das „laute Gewieher des Kriegsrosses“ mit den Gesängen beim Trinkgelage verglichen, welche mit Cymbeln begleitet werden.[6] Nur wenn ihn der Tod eines geliebten Wesens in Trauer versetzt, da unterlässt der Araber den Genuss des Weines, und wenn die Pflicht der Blutrache auf ihm lastet, rührt er an den Becher nicht, solange er dieser heiligen Pflicht nicht Genüge gethan hat. Erst dann sagt er wieder „ḥallat lî al-chamr“, es ist mir erlaubt, Wein zu trinken. Es muss dies eine Art religiöser Gewohnheit gewesen sein.[7]

---

v. 3; vgl. Nâb. 27: 12, und die Frische desselben hervorgehoben Labîd p. 120 v. 3, Honig, Huḏ. 131: 3.

1) Aġ. XII, p. 128, 4 (vgl. einen Doppelgänger ib. III, p. 17, 17). Nichtsdestoweniger heisst das Mischen des Weines im Altarabischen die Verwundung (= shaǵǵa, Mufaḍḍ. 10: 4 Aġ. VI, p. 127, 20 Bânat su'âd v. 4 ed. Guidi p. 34; ḳara'a, ZDMG. XXXVI, p. 622 oben, XL, p. 573 v. 137 ṣafaḳa, Ǵauh s. v. mrḥ vgl. 'Alk. 13: 41) oder gar Tödtung Aġ. XIX, p. 93, 13, Ḥassân b. Thâb. p. 73 vgl. Al-Mejdânî II, p. 47 Aġ. VIII, p. 169 Ibn Durejd, Malâḥin ed. Thorbecke p. 14, 5. Ueber lebendigen und todten Wein vgl. das Gedicht des Ibn Arṭât Aġ. II, p. 86 unten. Dies Bild weiter verfolgend, hat man auch die Rache für den Getödteten (tha'r) mit hineingezogen (Al-Âmidî, Kitâb al muwâzana, Stambul 1287, p. 24, ib. 31). In der spätern Poesie wird die Mengung des Weins auch als Verunreinigung desselben bezeichnet (Aġ. V, p. 41, 20). Die arabische Ueberlieferung bezeichnet mit Namen jene Männer, welche ungemischten Wein tranken, Aġ. XXI, p. 100 Abulfeda, Hist. anteislam. p. 136, 4 v. u. Vom Wein wurde der Ausdruck ṣirf (ungemischt) bezw. mizâǵ (Mischung) gerne auch auf andere Begriffe übertragen z. B. den Tod oder die Treulosigkeit, ṣirfan lâ mizâǵa lahu (Ḥassân Dîwân p. 98, 7; 101, 2) Aġ. XV, p. 79, 13 ṣarîḥ al-mauti Ḥam. p. 456 v. 6, vgl. Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 85, 19.

2) 'Ant. Mu'all. v. 52. 3) Ṭarafa Mu'all. v. 46. 4) Ḥam. p. 455 v. 6.

5) Dem Frühtrunk wurde vor allen Tageszeiten der Vorzug gegeben, Aġ. X, p. 31, 16, XIX, p. 120, 5 v. u. Labîd, Mu'all. v. 60. 61.

6) Mufaḍḍ. 16: 17 vgl. 'Ant. Mu'all. v. 18 Ḥam. p. 562 v. 6 musmi'ât beim Gelage.

7) Beweisstellen jetzt in Wellhausens Reste arab. Heidenthums p. 116. Dazu noch Imrḳ. 51: 9. 10 und Aġ. IX, p. 7, 8; ib. 149, 2 (für die verschiedenen

Die verherrlichende Beschreibung des Weines ist ein so unerlässlicher Bestandtheil echter arabischer Poesie geblieben, dass man selbst Ḥassân b. Thâbit, den ersten muhammedanischen Dichter, und die Posaune des Ruhmes Muhammeds und seiner Siege, gerade in jenem Gedichte, in welchem er die Eroberung Mekkâ's besingt, sich der Worte nicht erwehren läfst:

„Wenn wir Ungebührliches begehen — ob nun Balgerei oder Beschimpfung — so wälzen wir die Schmach auf den Wein (den wir unmässig getrunken).
Und wir trinken ihn weiter und wir werden dadurch zu Königen"[1] . . .

Die Echtheit dieses Gedichtes ruht freilich auf sehr schwachem Grunde; aber in jedem Falle ist die angeführte Stelle mindestens ein Beweis für die Thatsache, dass das Volksbewusstsein früherer Zeit keinen Anstoss daran nahm, in einem religiösen Gedichte vom Weintrinken reden zu lassen. Später hat man sich daran allerdings gestossen und die Ausflucht erfunden, dass Ḥassân seine mekkanische Siegeskaṣîde einem Gedichte anhängte, welches er noch als Heide verfasst hatte. Man erzählte sich, dass der fromme Dichter vor einer Gesellschaft von jungen Leuten vorüberging, die eben dem Weine munter zusprach; und als der fromme Mann die Trinker darüber zu Rede stellte, die Antwort erhielt: „Wir hätten gerne das Weintrinken aufgegeben, aber deine Worte: ‚Wenn wir Ungebührliches u. s. w.' haben uns wieder dazu zurückgeführt."[2] Auch sonst haben wir von Ḥassan das Trinken verherrlichende Gedichte[3] aus der heidnischen Zeit.

Freilich haben auch muhammedanische Frömmler[4] noch ein Mehreres gethan, um dem Wein ein Leides zuzufügen, und dies wollen wir hier, da der Name des Ḥassân b. Thâbit genannt wurde, gleich vorwegnehmen. Es scheint den frommen Leuten darum zu thun gewesen zu sein, den Nachweis zu führen, dass die Zeiten sich in Betreff der Wirkung des Weines geändert haben. Wohl mag er in heidnischer Zeit jene edle Wirkung geübt haben, welche die alten Dichter von ihm rühmen; aber seitdem das Gesetz Allâh's dies Getränk verpönt hat, ist es die Ursache aller Unzüchtigkeit geworden. Diesen Gedanken sollte wohl folgende Erzählung zur Anschau-

Objekte der Abstinenzgelübde) Einleit. zu Zuh. Mu'all. ed. Arnold p. 68 Ibn Hishâm p. 543. Damit im Zusammenhang ist die Redensart al-nâdir al-nudûr 'allejja Aġ. X, p. 30, 13 zu verstehen.

1) Ibn Hishâm p. 829, 6. 2) Al-Suhejlî z. St. Anmerkungen p. 192.

3) Aġ. IV, p. 16 unten. Man vgl. die Gedichte p. 90 und 99 in seinem Dîwân ed. Tunis, welche die echte Weinseligkeit des heidnischen Dichters athmen. Zu beachten ist p. 39, 8 „Ich schwöre, nie vergesse ich deinen Verkehr, so lange Säufer die Süsse des Weins besingen."

4) Die Gewährsmänner der folgenden Nachricht sind nämlich Chàriġa b. Zejd, einer der sieben medinischen Theologen (st. 99) und 'Abd-al-Raḥmân b. Abî-l-Zinâd, Traditionsgelehrter und Muftî in Baġdâd (st. 174).

ung bringen, die man nicht ohne Absicht gerade dem Ḥassân in den Mund gelegt hat. Er war der Poet des Ueberganges vom Heidenthum zum Islâm und als solcher am besten geeignet, dem von den Theologen beabsichtigten Gedanken als Träger zu dienen.

„Als der fromme Dichter von einer in der Familie Nabîṭ veranstalteten Unterhaltung nach Hause kehrte, — so berichtet sein Sohn — da warf er sich auf sein Ruhebett, legte seine Füsse über einander und sprach: ‚Die beiden Sängerinnen Râʾiḳa und ihre Genossin ʿAzza al-mejlâʾ haben mir die wehmüthige Erinnerung erweckt an die Unterhaltung bei Ǵabala b. al-Ajham zur Heidenzeit; seither haben meine Ohren ähnliches nicht zu hören bekommen.' Dann lächelte er und setzte sich aufrecht und erzählte: ‚Ich habe zehn der Sängerinnen gesehen; fünf griechische, die sangen griechische Weisen mit Harfenbegleitung, fünf andere sangen nach Weise der Leute von Ḥîra; Ijâs b. Ḳubejḍa, der Protector aller arabischen Gesangskünstler aus Mekka und anderen arabischen Gegenden führte sie dem Ǵabalâ zu. Setzte er sich zu einem Trinkgelage, so wurde der Saal mit allen Kostbarkeiten geschmückt und allen Wohlgerüchen erfüllt, er selbst war in die kostbarsten Kleider gehüllt. Aber, bei Allâh, nie setzte er sich an ein solches Gelage, ohne dass er mir und den übrigen Tischgenossen seine kostbare Kleidung als Ehrengeschenk dargereicht hätte. So fein war seine Lebensart, trotzdem er Heide war. Lächelnd und ohne die Bitte abzuwarten, streute er seine Geschenke aus, und dabei war sein Antlitz freundlich und seine Rede fein. Nie hörte ich von ihm eine Obscoenität oder Rohheit. Ja damals waren wir allesammt Heiden! Nun aber hat uns Gott den Islâm offenbart und allen Unglauben damit ausgetilgt und wir haben das Weintrinken und alles Verwerfliche verlassen und ihr seid heute Muslime, ihr trinket diesen Wein aus Dattel- und Traubensaft; und wenn ihr drei Becher getrunken, so begeht ihr alle Ausgelassenheiten.'"[1]

Man sieht, die Erzählung ist aus der Beobachtung heraus erdichtet, dass die Araber die Genüsse des Heidenthums nicht so leichten Kaufs der Predigt einiger griesgrämiger Frommen von Medina zum Opfer brachten. Hat ja bereits Muhammed seinen Gläubigen predigen müssen, dass sie wenigstens das Gebet nicht im betrunkenen Zustand verrichten mögen,[2] ein Verbot, das ältern Ursprungs ist, als die später erfolgte allgemeine Verdammung des Weingenusses, aber dessen Nothwendigkeit uns auf das Verhalten der Araber gegen die spätere Massregel des Propheten vorbereiten kann. Das allgemeine Weinverbot hatte auch nach Muhammeds Tode nicht viel Glück bei den Arabern. Dies war die Zeit, in welcher auch die socialen

---

1) Aǵ. XVI, p. 15. 2) Sure 4: 46. Nöldeke, Gesch. d. Korans p. 147.

Ueberreste des Heidenthumes noch nicht völlig überwunden waren; wie hätte nun in den Kreisen, aus welchen jene noch auszutilgen waren, die Anerkennung der Beschränkungen, welche das Gesetz des Propheten brachte, sich plötzlich einbürgern können? Da finden wir noch zur Zeit ʿOmars den Fezariten Manẓûr b. Zabân jene Ehe aufrecht erhalten, die er zur Zeit des Heidenthums mit der Gattin seines verstorbenen Vaters eingegangen war. Auch des Weintrinkens wurde dieser Manẓûr bei dem strengen Chalifen angeklagt, und dieser liess ihm wohl Verzeihung angedeihen, nachdem er „vierzig Schwüre" darauf leistete, dass er vom religiösen Verbote keine Ahnung hatte. Als ʿOmar die blutschänderische Ehe des Manẓûr auflöste und ihm das weitere Weintrinken untersagte, da sprach dieser das wahrhaft heidnische Wort:

„Bei allem, was meinem Vater heilig war, schwöre ich: fürwahr, ein Dîn, welches mich von Malîka gewaltsam trennt, ist eine grosse Schmach."
„Nichts kümmert mich mehr, was das Schicksal bringt, wenn man mir Malîka und den Wein verwehrt."[1]

So manchen Araber wird es wohl gegeben haben, der den Genuss und die Lobpreisung des Weines trotz der Einkerkerung und anderer Strafen, die man über ihn verhängte, nicht aufgeben mochte, und sich hiermit in bewussten Gegensatz zum Gesetz stellte. Ein wahrer Typus für solche Leute ist der Dichter Abû Miḥgan al-Thaḳafî zur Zeit ʿOmars I.

„Gieb mir, o Freund, Wein zu trinken; wohl weiss ich, was Gott über den Wein geoffenbart hat.
Reinen Wein spende mir, damit meine Sünde grösser sei, denn erst wenn man ihn ungemischt trinkt, wird die Sünde vollständig."[2]
„Ist auch der Wein selten geworden, und hat man ihn uns auch entzogen, und hat ihn auch der Islam und die Strafdrohung von uns geschieden:
Dennoch trinke ich ihn in aller Frühe mit vollen Zügen, ich trinke ihn ungemischt, und werde von Zeit zu Zeit lustig und trinke ihn mit Wasser gemengt.
Mir zu Häupten steht eine Sängerin, wenn sie ihre Stimme erhebt, kokettirt sie.
Bald singt sie laut, bald singt sie leiser, summend, wie die Fliegen im Garten summen.[3]

Einkerkerung hat ihn von dem Genuss nicht zurückgeschreckt,[4] und es ist gerade für den Sinn dieser Leute charakteristisch, dass der Dichter dem

---

1) Aġ. XI, p. 56, 7 = XXI, p. 261.

2) Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 68, 8. L. Abel, Abû Miḥgan poetae arabici Carmina (Leiden 1887), nr. 21.

3) Aġ. XXI, p. 216, 15 Ṭuraf p. 69 penult. ff. ed. Abel nr. 4. Dieser Vers ist eine Entlehnung aus ʿAntara Muʿallaḳa v. 18, welchen Vers man als Beispiel für originelle Invention bei arabischen Dichtern anzuführen pflegt. Mehren, Rhetorik der Araber p. 147 vgl. Al-Ḥuṣrî III, p. 36.

4) Ibn Ḥaġar IV, p. 329.

Genuss des Weines freiwillig gern entsagt, der angedrohten Strafe sich aber stolz entgegenstemmt.[1]

Den „verrücktesten Vers, der je gedichtet worden ist,“[2] nannte man folgendes Gedicht des Abû Miḥġan:

„Wenn ich sterbe, so begrabe mich an die Seite eines Weinstocks, damit mein Gebein noch nach meinem Tode von seinem Safte sich sättigen könne.
„Begrabe mich nicht in der Ebene, denn ich fürchte, dass ich dann nicht Wein geniessen kann, wenn ich einmal todt bin.“[3]

Einen ähnlichen Gedanken lässt der Weindichter der Umajjadenzeit Abû-l-Hindî auf seinen Grabstein schreiben:

„Wenn ich einstmals sterbe, so machet aus Weinreben mein Todtengewand und eine Kelter lasset mein Grab sein.“[4]

Nicht nur die dichterische Lobpreisung des Weines dauert fort. Da finden wir gleich in der Generation nach Muhammed eine lustige Trinkbrüderschaft, unter deren Mitgliedern der Sohn des frommen Abû Ejjûb al-Anṣârî Platz nimmt und von den Lippen des letztern können wir folgendes Trinklied hören:

„So schenke mir denn meinen Becher ein, und lasse die Rede des Schmähers;
„Erfrische die Knochen, deren Endziel die Verwesung ist!
„Denn das Säumen des Bechers oder die Vorenthaltung desselben ist der Tod;
„Dass aber der Becher zu mir gelange, ist mir Leben.“[5]

Die Ueberlieferung aus den ältesten Zeiten des Islam zeigt uns, dass es unter den Vertretern des echten Araberthums freiheitsliebende Personen gab, denen das neue System mit seiner Verpönung und Bestrafung des freien Genusses so durch und durch zuwider wurde, dass sie die ganze Gesellschaft, als sie mit der Durchführung des Dîn ihnen gegenüber Ernst machen wollte, lieber vollends verliessen, als dass sie sich ihrer Freiheit begeben hätten. Ein solcher war Rabîʿa b. Umajja b. Chalaf, ein angesehener und seiner Freigebigkeit wegen berühmter Araber. Er wollte im Islam das Weintrinken nicht aufgeben und huldigte selbst im Ramaḍânmonat dem

1) Ṭuraf ʿarabijja p. 69, 6. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâġ (Bûlâḳ 1302) p. 18, 2. Bemerkenswerth ist hier das Wort ṭahhara, reinigen, in der Bedeutung: bestrafen, ganz so wie bei den Karmathen dieses Wort für die Todesstrafe gebraucht wird, vgl. De Goeje, Mémoires d'histoire de géographie orientales I (Leyden 1886) p. 53. 133. M. Müller führt auch das lateinische punire auf die Bedeutung: reinigen zurück (Essays II¹, p. 228).

2) Al-Damîrî II, p. 381.

3) Aġ. XXI, p. 215, 8 ff., 218, 10; Ṭuraf ʿarab. p. 72, 5 v. u. ed. Abel nr. 15; vgl. ʿIḳd. III, p. 407.

4) Aġ. ibid. 279, 12. 5) Aġ. XVIII, p. 66.

Becher. Dafür wurde er durch ʿOmar aus Medina verbannt. Der stolze Mann wurde durch diese Massregel so sehr gegen den Islam verbittert, dass er auch nach ʿOmars Tod nicht nach der Residenz zurückkehren wollte, obwohl er Hoffnung gehabt hätte, unter ʿOthmân mehr Nachsicht zu finden. Er wanderte lieber in das Reich der Christen aus und ward selber Christ.[1] Dasselbe Ereigniss wird aber auch aus dem nächsten Jahrhundert mit Bezug auf Al-Ṣalt b. al-ʿÂṣî b. Wâbiṣa erzählt; ihn bedrohte ʿOmar II., als er Statthalter im Ḥiġâz war, mit der Strafe der Geisselung, aber der stolze Araber aus dem Stamm der B. Machzûm zog die Annahme des Christenthums einem Regimente vor, das die Beschränkung der menschlichen Freiheit in Speis und Trank auf seine Fahne geschrieben.[2]

Unter ʿOmar I. hat man sich Mühe gegeben, den Widerspruch der Araber zu besiegen und der Chalif scheint auch in diesem Punkte mit der Ausrottung alles Heidnischen Ernst gemacht zu haben. Al-Noʿmân b. ʿAdijj, den ʿOmar zum Verwalter von Mejsân bei Baṣra einsetzte, dichtete einst ein munteres Weinlied:

„Hat nicht Al-Ḥasnâʾ erfahren, dass ihr Gemahl zu Mejsân den Weingläsern und Humpen eifrig zuspricht?“

Dann:

„Bist du mir ein guter Zechbruder, so reiche mir den grossen Becher zum Trunke, nicht aber den kleinen zerbrochenen;
Vielleicht wird es uns gar der Fürst der Gläubigen übel vermerken, dass wir in dem verfallenen Schlosse gemeinsam des Trunkes pflegen“ u. s. w.

Als ʿOmar von diesem Gedichte seines Beamten erfuhr, da rief er aus: „Ja wohl! ich vermerke es übel!“ und sendete ihm seine Abberufung. Der Dichter aber entschuldigte sich bei dem Chalifen in folgenden Worten: „Bei Gott, o Fürst der Gläubigen! Nie habe ich etwas von dem gethan, was ich in meinem Gedichte sage. Aber ich bin Dichter, und habe Ueberfluss an Worten, den verwendete ich nun in der Weise, wie es die Dichter eben pflegen.“ „Ich schwöre — entgegnete ʿOmar — du wirst mir mehr kein Amt verwalten, wenn du auch nur gesagt hast, was du gesagt hast.“[3]

Dieselbe Ausflucht, die hier der dichterische Statthalter benutzt, ist dann später typisch geworden. Die Herrschaft der Umajjaden war nicht

---

1) Aġ. XIII, p. 112. Nach den Quellen des Ibn Ḥaġar I, p. 1085 wäre er bereits unter ʿOmar zu Heraklius ausgewandert und diese Episode hätte dem ʿOmar zu dem Entschlusse bewogen, niemals jemand aus Medina zu verbannen. Auch Ibn Durejd p. 81 lässt ihn unter ʿOmar zum Christenthum übertreten; statt der Verbannung wird dort die Geisselstrafe erwähnt.

2) Aġ. V, p. 184.

3) Ibn Hishâm p. 786 Ibn Durejd p. 86 Al-Damîrî II, p. 84.

dazu angethan, die Weinlieder verstummen zu lassen. Drückt sich doch in ihr eben der Geist der Opposition gegen die Frömmigkeit von Medina aus, welche den Vertretern des alten Araberthums nicht behagte. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Weingedichte des Ḥâritha b. Badr (st. 50), welche man in dem unlängst von Brünnow herausgegebenen Supplement-Bande zum Aġânî-Buche finden kann. Die Tradition der Verherrlichung des Weines erlitt demnach keine Unterbrechung in der arabischen Poesie, nur selten tönt uns eine Stimme, die dem Weingenusse feindlich klingt, entgegen,[1] und so stehen wir der einzigen Erscheinung gegenüber, dass die Dichtkunst eines Volkes durch Jahrhunderte ein lebendiger Protest ist gegen die Religion desselben Volkes.[2] Den frommen Männern gegenüber hatte man nun die Entschuldigung zur Hand, dass alles dies nur leere Rede sei, die nicht als Spiegelung des wirklichen Betragens betrachtet werden könne.[3] Sprachen ja die Dichter — wie dies im Koran von ihnen gesagt wird (26: 225) — Dinge, die sie nicht übten.[4] So wurden denn die Weinlieder der Abû Nuwâs und ähnlicher Geister zu normalen Erscheinungen in der arabischen Literatur. Zur selben Zeit hat auch dies ererbte arabische Gefühl sich in anderen Formen der Literatur Geltung verschafft. Wir halten eine Erzählung für charakteristisch genug, um ihr hier Raum zu gönnen, um so mehr, da sie für mehrere in diesen Abhandlungen zur Sprache kommenden Momente ihre Bedeutung hat. Es wäre schwer, pünktlich zu bestimmen, wann unsere, von Anachronismen der gröbsten Art wimmelnde Erzählung erdichtet wurde; aber uns genügt, zur Würdigung derselben so viel auszusprechen, dass sie den lebhaften Protest des arabischen Geistes gegen die zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit wieder zur Geltung kommenden theologischen Reaction[5] darzustellen scheint. Und man wird zugestehen müssen, dass sie

1) ʿAbdallâh b. Zubejr al-Asadî Aġ. XIII, p. 46.

2) Andere von den Theologen streng verpönte Dinge, wie z. B. der profane Gesang — man weiss ja, wie die Theologen und Pietisten über Gesangskünstler dachten — wurden direct unter den Schutz „der Genossen und Nachfolger" gestellt, wie man aus Aġ. VIII, p. 162 unten ersehen kann; auch die Zulässigkeit der Liebeslieder bestrebte man sich durch die Autorität des Propheten zu decken, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 105.

3) Auch bei Liebesliedern hielt man dies für möglich Al-Ḥuṣrî I, p. 220.

4) Al-Maḳḳarî II, p. 343.

5) Da fing man wieder an, die Weindichter einzukerkern. Aġ. XI, p. 147. Das dort mitgetheilte Gedicht des eingekerkerten Dichters Ġaʿfar b. ʿUlba (st. 125) athmet den Gegensatz zwischen der Muruwwa des Arabers und dem weinversagenden Dîn. Aehnliche Tendenz spricht sich in vielen anekdotenhaften Erzählungen aus, die diesen Kreisen entstammen; unter Anderen z. B. Al-ʿIḳd. II, p. 343 unten = ibid. III, p. 400 unten. Da lässt man den Chalifen Al-Walîd b. Jazîd einen Schöngeist aus Kûfa kommen und ihn in folgender Weise anreden: „Bei Gott, ich habe dich

die arabische Gesinnung durch die für den Islam gewonnenen, aber in demselben — wie man aus der Geschichte weiss — bald schwankend gewordenen beiden Helden ʿAmr b. Maʿdî Karib[1] und ʿUjejna b. Ḥiṣn in treffender Weise repräsentiren lässt:

ʿUjejna kam einst zu Besuch nach Kûfa und hielt sich dort mehrere Tage auf. Um ʿAmr b. Maʿdî Karib aufzusuchen, befahl er seinem Knechte ein Pferd zu satteln, und als ihm dieser eine Stute brachte, sprach er: Weh dir, habe ich denn je zur Zeit der Ǵâhilijja eine Stute geritten, und du muthest mir dies jetzt im Islam zu? Darauf brachte ihm sein Knecht einen Hengst, er setzte sich auf und ritt gegen das Quartier der Banû Zubejd, wo er sich zur Wohnung des ʿAmr geleiten liess. An der Thüre blieb er stehen und rief laut den Namen Abû Thaurs (Beiname des ʿAmr). Dieser trat denn auch alsbald heraus, er war in voller Rüstung, als käme er jetzt eben vom Kampfplatz, und rief: „Schönen guten Morgen, o Abû Mâlik.“ Dieser aber erwiderte: „Hat uns nicht Gott für diese Begrüssung eine andere verordnet, nämlich: „Heil auf euch!“? „Lass mich gehen — entgegnete ʿAmr — mit Sachen, die uns unbekannte Dinge sind. Lass dich nieder, denn ich habe ein herumlaufendes Lamm zur Speise.“ Der Gastfreund liess sich denn nieder, ʿAmr aber machte sich über das Lamm, schlachtete es, zog die Haut ab, theilte das Fleisch in Stücke, warf sie in einen Topf und liess sie kochen; und als das Fleisch gar ward, nahm er eine grosse Tasse, bröckelte Brod hinein und schüttete den Inhalt des Topfes darauf. Die beiden setzten sich nieder und verspeisten dies Gericht. Dann sprach der Hauswirth: „Welches Getränk ziehst du vor, Milch oder jenes, wobei wir in der Ǵâhilijja unsere Gastmähler hielten?“ „Hat's nicht Allâh im Islam uns verboten?“ versetzte ʿUjejna. „Bist du oder ich älter an Jahren?“ fragte nun ʿAmr. „Du bist der Aeltere,“ entgegnete der Freund. „Wer ist länger im Islam, ich oder du?“ fragte ʿAmr. „Auch im Islam bist du seit längerer Zeit“ sagte ʿUjejna. „Nun denn,“ setzte ʿAmr fort, „so wisse denn, dass ich alles gelesen habe, was zwischen den beiden Decktafeln des heiligen Buches zu lesen ist, aber ich habe nicht gefunden, dass der Wein verboten sei. Geschrieben steht nur „Werdet ihr euch wohl davon enthalten?“ (Sure 5: 93); wir beide antworteten auf diese Frage: Nein; darauf hat Gott geschwiegen und wir haben dann auch geschwiegen.“ „Jawohl — sagte ʿUjejna — du bist älter an Jahren und auch länger im Islam als ich.“ So setzten sie sich denn hin, sangen Lieder und tranken

---

nicht kommen lassen, um dich nach dem Gottesbuch und der Lehre des Propheten zu fragen, sondern ich habe um dich gesendet, damit ich dir Weinfragen vorlege!“

1) In ähnlichem Zusammenhange finden wir ihn auch in der bei Al-Sujûṭî, Itḳân (Kairo 1279) I, p. 35 unten mitgetheilten Erzählung.

dabei und schwelgten in Erinnerung der Ǵâhilijja bis spät in die Nacht hinein. Nun wollte ʿUjejna wieder ziehen. Da sprach ʿAmr: „Es wäre schimpflich für mich, dass ʿUjejna ohne Gastgeschenk von mir ziehe.“ Darauf hiess er eine arḥabische Kameelstute herbeiholen, (weiss) wie . . . . . aus Silber, und liess sie zur Reise ausrüsten und den Freund darauf setzen. Dann rief er den Knecht und liess einen Futtersack mit viertausend Dirham herbeiholen; auch diesen gab er dem Freunde. Als dieser sich weigerte, das Geld anzunehmen, da sprach er: „Bei Gott, das stammt noch von dem Geschenke her, das ich von ʿOmar erhielt.“ Aber ʿUjejna nahm es nicht an, und als er zog, da sprach er folgendes Gedicht:

„Mögest du belohnt werden, Abû Thaur, mit dem Lohne, der für Edelmuth gebührt,
„Fürwahr, ein rechter Junge ist dieser vielbesuchte, gastfreundliche Mensch.
„Du lädst zu Gast und machst der Einladung alle Ehre, und lehrst uns die Begrüssung des Wissens,[1] die früher nicht bekannt war.
„Dann hast du gesagt, dass es erlaubt sei, den Becher kreisen zu lassen mit Wein, wie das Funkeln des Blitzes in dunkler Nacht;
„Dafür hast du ein „arabisches Argument“ beigebracht, das jeden zur Gerechtigkeit zurückführt, der nicht gerecht war.
„Du bist, bei Gott, der auf dem Himmelsthrone sitzt, ein gutes Muster, wenn uns der Frömmler vom Trinken zurückhalten wollte;
„Durch den Spruch Abû Thaur's ist das Weinverbot gelöst, und der Spruch Abû Thaur's ist gewichtig und auf Kenntniss gegründet.“[2]

In dieser Erzählung spricht sich der Ingrimm und Protest der Kreise, in welcher sie entstanden ist, gegen die pietistische Richtung aus. Sie stammt aus einer Zeit, in welcher sich Frömmigkeit und Theologie zu herrschenden Elementen im öffentlichen Leben emporgeschwungen hatten und findet ihre Beleuchtung in dem Weinliede des Âdam b. ʿAbd al-ʿazîz, des Enkels des frommen Chalifen ʿOmar II., eines der wenigen umajjadischen Prinzen, die dem blutigen Schwerte des Begründers der ʿAbbâsidendynastie entgehen durften.[3] In diesem Liede (v. 11—13) heisst es:[4]

„Sage jenem, der dich darob (wegen des Weines) schmäht, dem Faḳîh[5] und angesehenen Manne:

---

1) taḥijjata ʿilmin im Gegensatze gegen t. ǵâhilijjatin. Es sei hier noch bemerkt, dass in späteren Traditionen zwischen der islâmischen und heidnischen Begrüssung (taḥijja) auch der Unterschied gemacht wird, dass diese in der Prosternation (suǵûd) bestand, während jene der paradiesischen Begrüssung gleich im salâm bestehe (Al-Ǵazâlî Iḥjâ II, p. 188, 12).

2) Aǵ. XIV, p. 30. 3) ibid. IV, p. 93, 23. 4) ibid. XIII, p. 60. 61.

5) Statt dieses Wortes finden wir die Var. waḍîʿ Jâk. IV, p. 836, 12. Auch Ḥâritha b. Badr bezeichnet jene, die ihm des Weingenusses wegen schmähen, als liʾâm, Aǵ. XXI, p. 27, 2; 42, 22.

„So mögest du ihn (den Wein) denn lassen, und hoffe auf einen andern, den edeln Wein vom Selsebîl (im Paradiese, Sure 76: 17)
„Bleibe heute durstig, und morgen lasse dich sättigen mit Beschreibungen von Wohnungsspuren.[1]

Jetzt schmähen nicht mehr Frauen den verschwenderischen Mann, der sein Geld im Weingenuss vergeudet, sondern Fuḳahâ' schmähen den Ketzer, der das Gesetz des Koran verletzt. Da sollte nun auch unsere Erzählung ein Dokument des freien arabischen Geistes sein[2] gegen die Argumente der Gesetzbeladenen (mukallafûn), in deren Kreisen man es sich übrigens auch nicht verdriessen liess, für die Verpönung des Weingenusses durch Geschichtchen, die mit Bezug auf die Ǵâhilijja[3] erdichtet wurden, Propaganda zu machen. Eine solche Erdichtung ist z. B. jene Erzählung, wie der ḳurejshitische Heide ʿAbdallâh b. Ǵadʿân das Weintrinken verachtete; damit sucht man zu beweisen, dass die hervorragenden Ḳurejshiten auch im Heidenthum bei herannahendem Alter dieses Laster verpönten. Der Charakter dieser Ueberlieferung wird schon durch den Umstand genügend bezeichnet, dass der Theologe Ibn Abî-l-Zinâd (vgl. S. 24) als ihr Urheber oder min-

1) Der letzte Vers ist besonders interessant als Parallele zu der in Abû Nuwâs' Weinliedern häufigen Verspottung des Jammerns über die aṭlâl (ed. Ahlwardt 4: 9, 23: 11. 12, 26: 3 ff., 33: 1, 34, 53, 60: 1. 14. 15 u. s. w.), welches man aus der alten Poesie übernommen hatte (vgl. Aġ. III, p. 25) und bis in die spätesten Generationen, ja selbst bis in die neueste Zeit hinein fortgepflanzt hat (sehr bemerkenswerth ist Al-Maḳḳarî I, p. 925). Die Anhänglichkeit an die aṭlâl ging bei den alten Arabern so weit, dass man dies Wort selbst zur Benennung von Reitthieren verwendete (Aġ. XI, p. 88, 18, XXI, p. 31, 3; Ibn Durejd p. 106, 7). Statt der pedantischen Festhaltung solcher alter Formen möge man doch die Wirklichkeit zum Gegenstand der Poesie machen. Die Verspottung der Aṭlâl-poesie findet man bereits bei Tamîm ibn Muḳbil (Jâḳût I, p. 527, 10 ff.) und Al-Kumejt Aġ. XVIII, p. 193; auch einige Sprichwörter (Al-Mejdânî II, p. 235. 236) scheinen diese Tendenz zu haben.

2) Der fortdauernde Protest gegen das Weinverbot kann auch aus der Thatsache ersehen werden, dass noch im III. Jhd. Traditionsaussprüche im Umlauf waren, welche zur Vertheidigung des Weingenusses dienen konnten und dass man den Theologen Al-Muzanî (st. 204) um die Gründe befragen durfte, aus welchen die strengen Religionsgelehrten solche Aussprüche verwerfen (Ibn Challikân nr. 92, I, p. 126 Wüstenfeld). Man hatte einen ganzen Schatz von Traditionssätzen aufgespeichert, durch welche die laxere Praxis gerechtfertigt werden sollte; das bezügliche Material findet man im ʿIḳd. III, p. 409—419. Sehr früh begann die Concession, die man zu Gunsten des Dattelweins machte (ZDMG. XLI, p. 95). Das Bestehen dieser Distinction ist ein Beweis dafür, dass man sehr früh begann, nach einem modus vivendi zu suchen. Aus der ersten Hälfte des I. Jhd. heisst es, dass diejenigen, die das Weintrinken als verboten halten, „an dem Verbot so lange herumdeuteln (jata' awwalû fîhâ), bis dass sie selbst trinken" (Aġ. XXI, p. 33, 8; 40, 17).

3) Aġ. VIII, p. 5. Vgl. Caussin de Perceval I, p. 350.

destens Verbreiter genannt wird. Den casuistischen Künsten dieser Richtung wird mit gesundem Humor die ḥuǵǵa ʿarabîjja, die arabische Argumentation durch den Mund des alten Heiden ʿAmr b. Maʿdî Karib entgegengesetzt.

VI.

Auch die Uebungen, die Muhammed von den Rechtgläubigen forderte, widerstrebten dem Sinne der Araber; unter allen Ceremonien und Riten des Dîn hat aber keine mehr Widerstand erfahren, vor keiner religiösen Uebung haben sie entschiedenern Widerwillen bekundet, als vor dem Ritus des Gebetes. Die Abwesenheit tieferer religiöser Regungen, die in Gemüthern, welche zur Frömmigkeit gestimmt sind, das Bedürfniss nach einem Verkehr mit der Gottheit zu erwecken pflegen und die Quelle bilden, aus welcher die andächtige Erregtheit fliesst, lässt schon von vornherein darauf schliessen, dass das Beten bei den Arabern keinen rechten Boden findet. Auch in dieser Beziehung finden wir im südlichen Araberthum einen wesentlich verschiedenen Charakter der Volksseele. Nichts Aehnliches finden wir in den Ueberresten des geistigen Lebens der vorislamischen Centralaraber. Aber es wäre zu kühn, aus negativen Indicien mehr als Wahrscheinlichkeitsbeweise zu folgern. Für die Kenntniss des geistigen Lebens in jenen Kreisen ist es jedoch von grosser Wichtigkeit, die uns zu Gebote stehenden Anzeichen zu sammeln und ihre Bedeutsamkeit in Erwägung zu ziehen.

Bei der Natur der uns zugänglichen Nachrichten über die vorislamische Religion der Araber können wir uns kein rechtes positives Urtheil darüber bilden, wie es bei ihnen mit dem Gebete stand, und wenn wir auch nicht mit Bestimmtheit behaupten können, dass die alten Araber überhaupt nicht beteten,[1] so können wir dennoch so viel sagen, dass es nicht bewiesen werden könnte, dass das Gebet als Institution des Gottesdienstes, als integrirender Theil ihres Ritus bei ihnen bestanden habe. Anrufung der Gottheiten (vgl. Sûre 4: 117) wird auch bei ihnen vorgekommen sein, aber dies scheint nicht den Mittelpunkt des Gottesdienstes, als dessen charakteristisches Merkmal, gebildet zu haben. Die Charakteristik ihres Gottesdienstes, wie sie uns Muhammed (Sûre 8: 35) bietet, kann nichts für die Existenz einer dem spätern muhammedanischen Ṣalât ähnlichen Einrichtung beweisen; vielmehr kann sie uns zeigen, wie sonderbare Gebräuche an Stelle jenes Ritus üblich waren, den Muhammed von Juden und Christen entlehnend

1) „Es ist eine höchst überraschende Thatsache, dass die niederen Religionsformen fast nie das Gebet bedingen. Uns scheint dasselbe ein nothwendiger Theil der Religion.“ Lubbock, die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts, übersetzt von A. Passow (Jena 1875) p. 321.

seinen Landsleuten gelehrt hat. „Ihr Ṣalât beim (heiligen) Hause war nichts anderes, als Pfeifen[1] und Händeklatschen.“[2]

Wir werden durch diese Beschreibung der Formen ihrer Gottesverehrung an Gebräuche erinnert, welche wir auch bei anderen Völkern auf niedrigen religiösen Entwicklungsstufen antreffen. Zu diesen mehr der Zauberei[3] als dem frommen Verkehr mit der Gottheit ähnlichen Formen passt auch die Art und Weise, wie die heidnischen Araber zu bestimmten Zeiten irdische Noth zu bannen versuchten. In Zeiten der Noth wandten sich die Araber nicht in Gebet und Busse an die Götter. Von den wenigen in diesen Zusammenhang gehörigen Gebräuchen ist es namentlich einer, der uns zeigt, in welcher Weise sie in ihren Nöthen Hilfe suchten. Es wird vielleicht zur bessern Würdigung desselben beitragen, wenn wir eines Gebrauches erwähnen, der noch aus neuerer Zeit von den Bewohnern der Hafenstadt Janbuʿ berichtet wird: Zu der Pestzeit führen sie ein Kameel durch alle Stadtviertel, damit es die Krankheit aufnehme und sich die Plage ganz allein darauf werfe, worauf sie es an einem geweihten Ort erwürgen und sich einbilden, das Kameel und die Seuche mit einem Schlage vernichtet zu haben.[4] Vielleicht darf man annehmen, dass dieser Gebrauch ein Ueberrest heidnischer Gewohnheit ist, was durch den Umstand wahrscheinlich gemacht wird, dass die Bewohner von Janbuʿ das Bewusstsein und die Lebensanschauung des Beduinenthums bis zur neuesten Zeit bewahrt haben.[5] Der Gebrauch der alten Araber, den wir im Auge haben, ist folgender. Zur Zeit der Regenlosigkeit wurden Rindern Zweige vom Salaʿ (saelanthus)- und ʿUshar-

---

1) Daraus ist in weiterer Entwicklung die Legende entstanden, die den Namen Mekka selbst von diesem Pfeifen herleitet (Jâkût IV, p. 616, 14); an die Koranstelle anknüpfend hat man auch Geschichten über die Umstände dieses Pfeifens und Klatschens erfunden. Al-Damîrî II, p. 387.

2) Später wird das Alterthum im Sinne des Islam appercipirt und man lässt den Hudejliten dem Tobbaʿ berichten, dass die Araber in Mekka ein heiliges Haus haben, bei dem das Ṣalât verrichtet wird. Ibn Hishâm p. 15, 15.

3) Dahin gehören auch die Amulete und sonstiger Zauber, die sie zum Schutz ihrer Kinder und Pferde und auch bei erwachsenen Personen gegen Krankheiten anwendeten. S. mehrere Stellen bei Ahlwardt, Chalef al-Aḥmar p. 379—80; Mufadd. 3: 6, 27: 18; Ibn Durejd p. 328, 7 (hinama); B. Adab nr. 55 (nushra gegen das Nestelknüpfen vgl. Al-Nawawî zu Muslim V, p. 31). Jüdinnen beschäftigten sich mit solchem Zauber (rukja) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 157. auch Beduinenfrauen Aġ. XX, p. 165. vgl. jetzt Wellhausen a. a. O. p. 144 ff. Zur Redensart „gegen die Manâjâ nützen solche Zaubermittel nicht“ ausser den dort citirten Stellen noch Hud. 2: 3, Wright, Opuscula arabica p. 121, 14, Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 233, 17.

4) Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka, übers. von Helene Lobedan, Leipzig 1862, p. 143.

5) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 128.

(asclepias)baume an die Schwänze gebunden und angezündet, in diesem Zustande wurden die Thiere auf einen Berg gebracht und von dort hinuntergestürzt.[1] Die Ausübung dieses Gebrauches, der merkwürdigerweise mit einem Usus der alten Römer[2] und vielen, in diese Reihe gehörenden Gebräuchen anderer Völker, über welche man in Mannhardts Abhandlung über Die Lupercalien sehr lehrreiche Einzelheiten finden kann,[3] viel Aehnlichkeit hat, sollte gegen Regenlosigkeit und Dürre helfen.[4] Leute, die von solchen Anschauungen durchdrungen waren, musste das koranische Wort „Bitte Gott um Verzeihung, denn er verzeiht die Sünden und sendet reichlichen Regen vom Himmel herab“ mitsammt dem darauf gegründeten muhammedanischen Brauch des Istiskâʾ sehr sonderbar anmuthen.[5] Es muss erwähnt werden, dass Al-Ǵâḥiz, indem er diesen Brauch der heidnischen Araber unter der Benennung Nâr al-istiskâʾ beschreibt,[6] des Momentes Erwähnung thut, dass das Anzünden des Feuers von lautem Gebet und Flehen (wa-ḍaǵǵû bi-l-duʿâʾ wal-taḍarruʿ) begleitet war; aber in den Gedichten, die er als Zeugnisse für das Istiskâ-feuer anführt, wird von Gebeten keine Erwähnung gethan, ebensowenig wie in den sonstigen Nachrichten über diesen Gebrauch.

Sehr wichtig ist für die Orientirung in unserer Frage auch jene sprachliche Erscheinung, dass Muhammed zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Einrichtung, die er für die rechtgläubige Gemeinde anordnete, kein arabisches Wort verwenden kann, sondern dem Christenthum den religiösen Terminus Ṣalât entlehnen muss. Er hätte ja, wenn er ein entsprechendes Wort vorgefunden hätte, dasselbe beibehalten und es nur mit dem neuen, seiner Lehre entsprechenden Begriffsinhalt ausgerüstet.[7]

---

1) Hier muss auf die Rolle hingewiesen werden, welche die Thiere in einem altarabischen Fest, ʿîd al-sabuʿ (Fest des wilden Thieres), spielten. Al-Damîrî I, p. 450, vgl. II, p. 52. Auf dieses Fest soll sich der Ausdruck jaum al-sabuʿ bei B. Ḥarth nr. 4 beziehen.

2) Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsych. II, p. 134; F. Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 261 ff.

3) Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, 51. Heft (Strassburg 1884) p. 136.

4) Al-Ǵauharî s. v. slʿ. Vgl. dazu Al-wishâḥ wa-tathkîf al-rimâḥ (Bûlâk 1281, p. 80), Muḥîṭ s. v. I, p. 981[b], Al-Damîrî I, p. 187 f.; vgl. auch Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache p. 364 (jetzt auch Wellhausen a. a. O. p. 157).

5) Vgl. Al-Mâwerdî, ed. Enger p. 183; Aġ. XI, p. 80, 7 v. u.

6) Kitâb al-ḥejwân Bl. 245[b] in einem Kapitel über die Nîrân al-ʿarab; es giebt deren fünfzehnerlei. Ohne Anführung der Quelle findet man Auszüge daraus in Bahâ al dîn al-ʿAmilî's Keshkûl p. 189.

7) Wenn wir in einem aus der Ǵâhilijja überlieferten Gedichte, wie Aġ. XVI, p. 145, 7, das Wort muṣallâ (Gebetort) finden, so ist zum mindesten diese Stelle,

Eines lässt sich unter allen Umständen behaupten: dass sich die Araber gegen Muhammeds Einrichtung sehr ablehnend verhielten, und dass der Prophet harte Arbeit hatte, ehe er das Gebet in seinem Sinne bei seinen Landsleuten einbürgern konnte. Dieser Widerwille spiegelt sich in hervorragender Weise in der muhammedanischen Legende von der Einrichtung des Gebetes ab.

Diese Legende[1] interessirt uns hier als Zeugniss dafür, dass diejenigen, in deren Kreise sie entstand, bei den heidnischen Arabern einen gewissen Widerwillen vor der neuen gottesdienstlichen Einrichtung voraussetzen, eine Voraussetzung, die, wenn auch nicht auf zeitgenössische Tradition von den arabischen Gegnern Muhammeds, doch ganz gut auf alltägliche Erfahrung an jenen Beduinen begründet sein kann, welche in den Gesichtskreis jener fielen, unter denen die Legende entstanden ist. Es kommt uns denn auch nicht so sehr auf den Wortlaut und die verschiedenen Varianten derselben, als auf ihren allgemeinen Sinn und darauf an, welche Gesinnung wir in ihr abgespiegelt finden. Als Muhammed — so lässt die Legende ihn selbst erzählen — in den Himmel fuhr, da besuchte er der Reihe nach die sechs unteren Himmel, und begrüsste die dort befindlichen Propheten Adam, Idris, Abraham, Moses und Jesus; darauf stieg er in den siebenten Himmel empor, wo Gott fünfzig tägliche Gebete für sein Volk vorschrieb. Muhammed kehrt zu Moses zurück und erzählt ihm den Befehl Gottes. Als Moses vernahm, dass Gott von den Arabern fünfzig tägliche Gebete fordert, da gab er ihm den Rath, zu Gott zurückzugehen und ihm zu erklären, dass die Araber dies zu leisten nicht im Stande seien. Muhammed kehrte damit zu Gott zurück und Gott erliess denn auch die Hälfte der geforderten Gebete. Aber Moses, den Muhammed wieder um Rath frägt, will auch diese neuere Forderung nicht gefallen und er bewegt den Muhammed, nochmals zu Gott zurückzukehren, da sein Volk auch diese Leistung zu erfüllen nicht im Stande sei. Zu Gott zurückgekehrt, gelingt es Muhammed, die Forderung bis auf fünf Gebete herabzumindern. Aber auch dies hält Moses für die Araber unerträglich und möchte den Muhammed veranlassen, dass er die Mäkelei fortsetze. Muhammed aber entgegnete ihm: Nun aber würde ich mich denn doch vor Gott schämen.

In dem vielleicht nicht unbeabsichtigten Humor dieser Legende spiegelt sich die Voraussetzung des ablehnenden Verhaltens der heidnischen Araber gegen einen Ritus, der ihnen ganz neu war und sinnlos erschien.

---

wenn das ganze Stück auch nicht unecht sein sollte, späteres Einschiebsel; dasselbe gilt natürlich von so krassen Fälschungen, wie z. B. Al-Azraḳî p. 103, 11 (ḳûmû faṣallû rabbakum wata'awaddû).

1) Man findet dieselbe B. (ed. Krehl) I, p. 100, Anbijâ' nr. 6, Muslim I, p. 234, Ṭab. I, p. 1158 f., Ibn Hishâm p. 271.

Wir wissen aus der Geschichte des Krieges gegen den Thaḳîf-Stamm, dass sich dieser Stamm bei seiner Unterwerfung mit zäher Hartnäckigkeit die Concession erzwingen wollte, vom Gebete befreit zu bleiben, und als er dieselbe nicht durchsetzen konnte, sollen sich die Angehörigen des Stammes hierzu mit der Bemerkung bequemt haben, dass sie sich der Pflicht des Gebetes unterziehen, „obwohl es ein Akt der Selbsterniedrigung ist.“[1] Und Muhammeds Gegenprophet, Musejlima, lockte seine Anhänger damit an, dass er ihnen das Beten erlässt.[2]

Die ersten Genossen und Schüler des Propheten hatten denn auch kein Moment ihres Glaubens vor ihren heidnischen Brüdern so sehr zu verheimlichen, als das Beten. Das muhammedanische Beten bestand ja in der Gemeinde auch schon vor der officiellen Einrichtung und Bestimmung des Ritus. Sie sollen sich, um ihr Gebet zu verrichten, in Bergschluchten in der Nähe Mekka's verborgen haben und als sie einmal bei ihrem andächtigen Geheimniss ertappt wurden, soll es zu blutiger Schlägerei gekommen sein. Der fromme Saʿd b. Abî Waḳḳâṣ erhob das Kinnbacken eines Kameels und schlug damit einen der auf sie eindringenden Ungläubigen blutig. Dies war — so schliesst unsere Quelle — das erste Blut, das in Angelegenheit des Islam vergossen wurde.[3] Auch der Prophet selbst soll, wenn ihn die Ḳurejshiten mit dem Gebete beschäftigt fanden, den grössten Beschimpfungen ausgesetzt gewesen sein.[4] Unter denjenigen, die im Kriege des Islam gegen die Heiden fielen, wird ein ʿAmr b. Thâbit erwähnt, dem dies Martyrium — er fiel bei ʿUḥud — nach Ansicht der Muhammedaner einen Sitz im Paradies verschaffte, obwohl er niemals das vorgeschriebene Gebet verrichtet hatte.[5]

Der Spott der Heiden wurde nicht nur durch die Thatsache des Gebetes,[6] sondern auch durch die bei demselben übliche Körperbewegung herausgefordert. Dies scheint wenigstens aus einer Legende zu folgen, die dem ʿAlî in den Mund gelegt wird.[7] Am wenigsten Widerwillen erregte noch die Pflicht des Frühgebetes (al-ḍuḥâ) und in der frühen Zeit des Islâm, bevor die Pflicht des Betens auf fünf Tageszeiten ausgedehnt wurde, sollen die Muslims nur zwei kanonische Gebetszeiten eingehalten haben, die des Morgengebetes und die des Nachmittagsgebetes und erst später sind die drei weiteren Gebete hinzugekommen.[8]

---

1) Ibn Hishâm p. 916. 2) ibid. p. 946. 3) Ṭab. I, p. 1179.
4) ibid. 1198. 5) Ibn Durejd p. 262.
6) Auch auf die Namen der einzelnen Gebetszeiten lässt man ihre Spötterei sich erstrecken. Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 32.
7) Anmerkungen zum Leben Muḥammed's ed. Wüstenfeld Bd. II, p. 53.
8) Ibn Ḥaġar IV, p. 700, aber damit ist zu vgl. B. Mawâḳît al-ṣalât nr. 19; dort berichtet Abû Hurejra den Ausspruch des Propheten „Das beschwerlichste Gebet

Auch noch nach dem Tode Muhammeds finden wir einen recht frivolen Ton unter den arabischen Stämmen mit Hinsicht auf die dem Gebetritus entgegengebrachte Gesinnung. Die Tamimiten sagten sich ein für allemal vom Nachmittagsgebete los und begründeten diese Freiheit mit folgender Anekdote: Als die Prophetin der Banû Tamîm mit dem falschen Propheten Musejlima gemeinsame Sache machte und mit ihm ein Ehebündniss einging, da verlangte der Stamm der Prophetin die übliche Morgengabe von Musejlima. Ich schenke euch — sagte er — das Nachmittagsgebet (al-ʿaṣr). „Dies ist nun — so sagen noch viel später die Banû Tamîm — unser Recht und die Morgengabe einer edlen Dame aus unserem Stamme; wir können dieselbe nicht herausgeben."[1] Und noch am Ende des III. Jhd. war das wirksamste Mittel, welches die Führer der Karmathen bei den arabischen Beduinen und sonstigen Arabern anwendeten, um sie für die Sache ihrer Parthei zu gewinnen, dass sie eigens für dies Gebiet ihrer Thätigkeit den muhammedanischen Ritus, also besonders Fasten und Beten, sowie auch das Weinverbot abschafften. Dies verfehlte seine Wirkung auf die Araber nicht.[2] Ein muhammedanischer Reisender schildert sehr lebhaft diese Verhältnisse, und sein Bericht über das karmathische Laḥsa macht den Eindruck, als würden wir hier direct in die arabischen Verhältnisse der Ǵâhilijja zurückversetzt. Freies ungezügeltes Leben, keine Steuern und Abgaben, aber auch kein Gebet, keine Moschee und keine Chuṭba.[3] Abû Saʿîd, der Stifter dieser Zustände, hat die Neigungen der Araber, auf deren Gewinnung er es abgesehen, recht gut verstanden. Unzählig sind die ohne Zweifel aus dem Leben geschöpften anekdotenhaften Erzählungen,[4] welche das gleichgültige Verhältniss der echten Araber der Wüste zum Gebet,[5] ihre Unwissen-

---

ist den Munâfiḳûn das Abendgebet (al-ʿishâ) und das Frühgebet (al-faǵar). O wüssten sie nur von den Vorzügen dieser beiden Gebetszeiten"!

1) Aǵ. XVIII, p. 166. 2) Aug. Müller I, p. 602.

3) Relation du voyage de Nassiri Khosrau etc. ed. Ch. Schefer, Paris 1881, p. 225 ff.; vgl. De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Ausg. p. 160.

4) Ein ganzes Kapitel Beduinenanekdoten vom Standpunkte des Städters findet man Al-ʿIḳd II, p. 121 ff. Abû Mahdijja, der Typus des Beduinen; vgl. über letztern auch Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 271.

5) Wenn uns in einem arabischen Spruche aus dem III. Jhd. gesagt wird, dass, „wer das Beten (al-duʿâʾ) erlernen will, das Beten der Beduinenaraber (duʿâʾ al-aʿrâb) anhören möge" (Al-Ǵâḥiz, Bajân fol. 47b), so bezieht sich dies nicht auf die fromme Einhaltung des Gebetes als religiöser Pflicht (iḳâmat al-ṣalât), sondern auf den eleganten, concisen Sprachausdruck, den die Beduinen bei gelegentlichen Bitten an Gott, sowie in allen Umständen des Lebens auch anwenden. In den meisten Adab-büchern finden wir solche Duʿâʾ von Beduinen als Muster kurzgefasster, in würdiger Sprache gehaltener Bitten mitgetheilt. Es fehlt aber auch andererseits nicht an Beispielen

heit in den Elementen des muhammedanischen Ritus,[1] ja sogar ihre Gleichgültigkeit gegen das heilige Gottesbuch selbst und ihre Ignoranz betreffs der wichtigsten Theile desselben zum Gegenstande haben.[2] Die Araber hörten immer lieber die Gesänge der Recken der Heidenzeit, als die frommen Klänge des Koran. ʿUbejda b. Hilâl — einer der Häuptlinge der Chawârig — pflegte, so wird erzählt, wenn sich sein Heer vom Getümmel der Schlacht ausruhte, seine Leute aufzufordern, sich in sein Zelt zu begeben. Da kamen einmal zwei Krieger zu ihm. „Was ist euch genehmer — so redete er sie an — dass ich euch den Koran vorlese, oder aber dass ich euch Gedichte recitire?“ „Den Koran — so erwiderten sie — den kennen wir so gut, wie dich selbst, lasse uns Gedichte hören.“ „Ihr Gottlosen — so entgegnete ihnen nun ʿUbejda — ich habe es gewusst, dass ihr die Gedichte vor dem Koran bevorzugen werdet.“[3]

---

dafür, dass man Beduinen in einen naiven Verkehr mit der Gottheit treten lässt und ihre Unkenntniss von der unnahbaren Majestät des Allmächtigen voraussetzt. Im Mustaṭraf (lith. Ausg. von Kairo) II, p. 326—7 finden wir einige Beduinengebete, welche uns ein Ohrenzeuge mittheilt. In denselben wird Gott vollends menschlich appercipirt und in naiver Weise mit Ausdrücken angeredet, wie man sie nur menschlichen Spendern gegenüber anwenden kann: Abû-l-makârim, abjaḍ al-waǵh u. s. w. Man kann mit diesen Mittheilungen eine Notiz bei Jâḳût II, p. 935, 2 vergleichen, wo von einem Bewohner des Ufers des todten Meeres erzählt wird, dass er in einem Gebete Gott so anrief: jâ rubejbî, d. h. O Herrgottchen, so wie man Menschen, denen man schmeicheln will, mit der Deminutivform anredet. In einem Beduinengebet im ʿIḳd. I, p. 207, 3 v. u. sagt der Betende zu Gott: „lâ abâ laka.“ Man vgl. auch B. Adab nr. 26.

1) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 800 über das Aḏân eines Beduinen. Jâḳût I, p. 790.

2) Vgl. z. B. Aǵ. XI, p. 89, XIV, p. 40. Ein Banû ʿAdî-araber verwechselt die Gedichte des Ḏû-l-rumma mit dem Koran, ib. XVI, p. 112.

3) Aǵ. VI, p. 7. Noch in viel späterer Zeit machen sie sich über den Koran in höhnischen Bemerkungen lustig. Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 128ᵃ.

Das arabische Stämmewesen und der Islam.

I.

Ein schroffer, fast unversöhnlich scheinender Gegensatz bietet sich uns dar, wenn wir auf dem Gebiete der socialen Ordnung die auf alten Ueberlieferungen beruhende Auschauung des arabischen Heidenthums und die Lehren des Islam vergleichend gegeneinanderstellen. Die sociale Ordnung des arabischen Volks war auf das Verhältniss der Stämme zu einander gegründet. Die Zugehörigkeit zum Stamm war das Band, das die zu einander Haltenden vereinigte, aber auch von anderen Gruppen wieder absonderte. Die wirkliche oder eingebildete Abstammung von einem gemeinsamen Ahn war das Symbol der socialen Moral, der Massstab, der an die Werthschätzung des Nächsten angelegt wurde. Leute, deren Ueberlieferung nicht auf nennenswerthe Ahnen hinweisen konnte, waren, wenn sie auch arabisches Gebiet bewohnten und arabische Sprache redeten, der Geringschätzung preisgegeben, und die Herabsetzung, der sie begegneten, verurtheilte sie zur Beschäftigung mit Handlungen, durch welche sie dann noch immer mehr entwürdigt wurden.[1] Nur die Affiliirung des Fremden an den Stamm, der ihn schützen sollte, die feierliche Berufung des Verfolgten auf die Zuflucht, die er in den Zelten des fremden Stammes zu finden hofft, oder das feierliche Bündniss, dass die gemeinsame Abstammung ersetzen konnte, legten dem Fremden gegenüber Pflichten der Menschenliebe auf; allerdings bildete das strenge Einhalten derselben die Grundpfeiler der arabischen Muruwwa,[2] und ihre Verletzung drückte jedem, dem Einzelnen sowohl wie dem ganzen Stamme, den unauslöschlichen Stempel der Ehrlosigkeit, den Makel offener Schande auf.[3]

---

1) Jâkût III, p. 391, 3 ff.

2) Es ist überflüssig geworden, auf diese Verhältnisse hier näher einzugehen, nachdem dieselben in Robertson Smith's Kinship and marriage in early Arabia in eingehendster Weise dargelegt und durch Nöldekes auf dies Buch bezügliche Abhandlung in ZDMG. Bd. XL (1886) p. 148 ff. einzelne zweifelhafte Punkte desselben geklärt worden sind.

3) Vgl. Labîd p. 10 v. 1 idâ ʿudda-l-ḳadîmu u. s. w.

Im Mittelpunkt der socialen Anschauung der Araber stand also das Bewusstsein der gemeinsamen Abstammung einzelner Gruppen. Es ist leicht zu verstehen, dass der Ruhm des Stammes gegenüber jedem andern Stamm in dem Ruhm der Ahnen bestand; auf ihn gründete sich der Anspruch des Stammes und jedes Einzelnen auf Achtung und Ansehen. Das Wort für den letztern Begriff ist ḥasab. Arabische Philologen erklären diesen Ausdruck: die Aufzählung der ruhmreichen Thaten der Ahnen,[1] aber ohne Zweifel gehört dazu auch die Aufzählung der ruhmreichen Glieder selbst, mit denen der Stammbaum in väterlicher und mütterlicher Linie prunkt.[2] Je mehr man aufzuzählen hat, desto dicker ist der Ḥasab oder der Adel.[3] Zum Spott des Stammes gereicht es, wenn man sie viel an Anzahl findet, aber wenig von ihrem Ruhm aufzählen kann.[4]

Unter den Factoren des Selbstgefühls des Arabers nimmt der Ruhm der Ahnen die hervorragendste Stelle ein.[5] So wie die Pietät für die Ahnen eine der wenigen religiösen Regungen seiner Seele bestimmt, so ist es der Ruhm der Ahnen des Stammes, wodurch er die Stellung seines Geschlechtes innerhalb der Menschheit bestimmen lässt. Und dieser Ruhm konnte ihm für seinen Anspruch auf persönliche Werthschätzung nicht gleichgiltig sein; er galt dem Araber mehr, als blosser genealogischer Prunk, er hatte für jeden Einzelnen grosse, individuelle Bedeutsamkeit. Denn so wie der Araber die Vererbung körperlicher Eigenschaften[6] voraussetzte, so war er auch von dem Glauben an die Vererbung moralischer Attribute überzeugt. Tugenden und Laster überkommt man von den Ahnen; der Einzelne konnte seine Muruwwa am besten dadurch darlegen, wenn er in der Lage war, darauf hinzuweisen, dass er die Tugenden, welche die wahre Muruwwa ausmachen, von edlen Ahnen zu erben hatte[7] oder dass er Ahnen hat, die ihm nichts Gemeines als eine Sunna[8] zu vererben hatten, welcher die Abkömmlinge folgen.[9] „Es erhebt ihn die Ader — d. h. das Blut —

1) Abû Hilâl al-ʿAskarî in Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 60 penult.

2) Vgl. Aġ. I, p. 18, 11 fa ʿaddid mithlahunna Abâ Ḏubâbin.

3) Daher kommt die beliebte Redensart: al-ḥasab oder al-sharaf al-ḍachm Aġ. I, p. 30, 9 u., XVII, p. 107, 15, XVIII, p. 199, 4 u. Jâḳût III, p. 519, 13; vgl. Ḥam. p. 703 v. 1.

4) Ḥam. p. 643 v. 3.

5) bi-annâ ḏawû ǵaddin. Mâlik b. Nuwejra, bei Jâḳ. IV, p. 794 ult.

6) Ḥam. p. 639 v. 1.

7) Ṭarafa 10: 12; Zuhejr 3: 43, 14: 40, 17: 36; ʿAmr b. Kulth. Muʿall v. 40.

8) Labîd, Muʿall. v. 81. Sunna ist ein vormuhammedanisches Wort, Zuhejr 1: 60, ebenso der Gegensatz bidʿa, Mufaḍḍ. 34: 42, vgl. Ḥam. p. 747 v. 3.

9) Zuhejr 14: 8 ilâ maʿsharin lam juʾrith-il-luʾma ǵadduhum.

des Vorfahren"[1] oder „edle Adern erheben ihn" zu seinem Ahn,[2] so werden gewöhnlich die Vorzüge und Tugenden der Nachkommen als von edeln Vorfahren ererbte Güter bezeichnet. Er leitet seine Abstammung zurück auf ein „'irḳ"....,[3] damit will man sagen, dass er seine sittlichen Eigenschaften mit denen seiner Ahnen in Verbindung setzen kann;[4] eine Ausdrucksweise, die man auf anderem Gebiete auch von physischen Qualitäten anwendet.[5]

Mit einem festen hohen Gebäude[6] wird gewöhnlich die Tugend der Ahnen verglichen; für ihre Nachkommen haben sie es erbaut;[7] es wäre schändlich, dies Gebäude zu zerstören.[8] Ihr Ruhm ist steter Antrieb für die Nachkommen, ihnen ähnlich zu werden. Ein Dichter aus dem Stamme Ḥarb rühmt von sich, dass ihn „ḥarbische Seelen"[9] beständig zum Wohlthun aufrufen. Der Adel, der Ḥasab, verpflichtet doppelt zur Uebung edler Thaten, er legt Pflichten auf; im besten Sinne wird in diesem Kreise der Grundsatz „noblesse oblige" festgehalten.[10] Die Rücksicht auf die Vergangenheit, die Ueberlieferungen seines Geschlechts dient dem Araber als Aneiferung, das Edle zu üben, mehr als die Hoffnung auf Nachruhm und das Streben nach demselben.[11] Kann er nicht auf Ahnen hinweisen, deren

1) Das Verbum namâ mit 'irḳ oder 'urûḳ giebt verschiedenartige Redeweisen zum Ausdruck dieses Gedankens. Mufaḍḍ. 12: 22, Huḏejl. 220: 5, 230: 3; vgl. Aġ. XX, p. 163, 1. Eine Varietät der hierher gehörigen Redeweisen ist noch: zacharat lahu fi-l-ṣâliḥîna 'urûḳu (Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 4, 3 v. u.) „es sieden ihm Adern in den Tüchtigen (Vorfahren)." Die Kehrseite: takannafahu 'urûḳ al-alâ'im Aġ. X, p. 22, 8.

2) Al-Miḳdâm b. Zejd bei Jâḳût III, p. 471, 22 namatnâ ilâ 'Amrin 'urûḳun karîmatun (vgl. namathu ḳurûmun min etc. Aġ. XIII, p. 15, 4 v. u., II, p. 158, 13 tasâmat ḳurûmuhumu li-l-nadâ).

3) Huḏejl. 125: 2.

4) Vgl. al-ḥasab al-'ariḳ bei Al-Azraḳî ed. Wüstenfeld p. 102, 16. Ueber 'irḳ vgl. auch Wilken, Eenige Opmerkingen etc. (Haag 1885) p. 16 Anm. 15.

5) z. B. vom Hengst faḥlun mu'arraḳun Aġ. I, p. 11, 2, womit auch der Ausspruch ib. V, p. 116, 9 besser verständlich wird: jaġrî-l-ġawâdu bi-ṣiḥḥat-il-a'râḳi.

6) Vgl. ḥuṣûn al-maġdi 'Amr b. Kulth. Mu'all. v. 61; Labîd, Mu'all. v. 86.

7) Ḥam. p. 777 v. 3, Al-Nâbiġa 27: 34, Aġ. XIX, p. 9. 18; vgl. Mufaḍḍ. 19: 2, 30: 21 (banejtu masâ'ijan), Aġ. XVI, p. 98, 5 v. u. ibtinâ' al-maġd (vgl. XI, 94, 5 u., 143, 14); auch von schlechten Eigenschaften sagt man, sie seien erbaut worden, d. h. diejenigen, denen sie zugeschrieben werden, haben sie von ihren Ahnen ererbt. Al-Nâbiġa 31: 4; Ḥassân, Dîwân p. 34, 1. 36, 17. Man vgl. auch bânî Minḳarin, Al-Farazdaḳ p. 5, 4 v. u.

8) Aġ. XIX, p. 99, 6 v. u., vgl. 110, 14.

9) anfusun ḥarbijjatun. Ḥam. p. 749 v. 3.

10) Labîd p. 58 v. 2 nu'ṭî ḥuḳûḳan 'alâ-l-aḥsâbi ḍâminatan.

11) Diese Rücksicht finden wir besonders bei Ḥâtim betont, ed. Ḥassoun p. 38, 6—7; 39, 6 v. u. u. a. m. und in dem ihm zugeschriebenen, im Dîwân nicht enthal-

er sich rühmen kann, so bestrebt er sich, wenn auch durch eine kühne Fiction, seinen Stammbaum an ein anderes Geschlecht zu knüpfen.[1] Denn persönlicher Ruhm und persönliches Verdienst gelten ihm wenig; ererbter Ruhm und ererbtes Verdienst muss jenem erst die richtige Weihe und Besiegelung verleihen.[2]

„Ein Unterschied ist zwischen Adel als Erb empfangen, und Adel, welcher mit dem Grase ist aufgegangen.“ [3]

Daher wird die niedrige That gerne mit der Niedrigkeit der Ahnen derer, die sie verübt, in Verbindung gebracht.[4]

Kundgebungen, welche nicht diesen Gesichtspunkten entsprechen, gehören zu den seltenen Ausnahmen; ich meine Aeusserungen altarabischer Helden, in welchen diese sich rühmen, dass sie nicht mit ihren Ahnen prunken, sondern auf ihre eigenen Tugenden und Grossthaten hinweisen wollen. In diese Reihe gehört ein vielfach angeführtes Gedicht des ʿÂmir b. al-Ṭufejl,[5] an welches sich Kundgebungen aus späterer Zeit anschliessen.[6]

Den Rühmungen (mafâchir), in welchen die Berufung auf die Grossthaten der Väter den Grundton abgiebt, — ein Gebiet, auf welchem die Araber dem Muʿallaḳadichter Al-Ḥârith die Palme zuerkennen[7] — stehen die Schmähungen (mathâlib) gegenüber, in welchen man den Zweck verfolgt, auf die Ahnen des Gegners oder seines Stammes recht viel Schimpf zu häufen, ja oft die makellose Abstammung derselben zu verdächtigen.[8] Dies ist ja der Punkt, in welchem man den stolzen Araber am empfindlichsten treffen konnte; mit ihm fiel und stand sein Anspruch auf Ruhm und Ehre. Die Kämpfe der Stämme gegen einander begleitet denn auch

---

tenen Gedicht Ḥam. p. 747 v. 2. Wenn wir die Tugend des Ḥâtim nach ihren arabischen Lobpreisern beurtheilen, so finden wir, dass dieselbe überhaupt nicht frei war von den Trieben der Ruhmsucht. Aġ. XVI, p. 98, 15.

1) Caussin de Perceval II, p. 491. 2) Zuhejr 14: 40; Aġ. IX, p. 147, 16.

3) Ḥam. p. 679 v. 3 = Rückert II, p. 213, nr. 659.

4) Ḥassân, Ibn Hishâm p. 526, 9 li-shaḳwati ġaddihim, ib. 575, 16.

5) Al-Mubarrad p. 93, 6.

6) Al-Mutawakkil al-Lejthî, Ḥam. p. 772, dessen Vers in der Folge sehr volksthümlich wurde (Antarroman XVI, p. 28 und auch sonst vielmals citirt), vgl. auch Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 34 v. 32 (lâ biḳaumî sharuftu bal sharufû bî wabinafsî fachirtu lâ biġudûdî) und Al-Ḥuṣrî I, p. 79.

7) Al-Mejdânî II, p. 31 afcharu min al-Ḥârith b. Ḥilizza.

8) Das Verbum nasaba bedeutet nicht bloss die Aufzählung der Ahnen, sondern der an die einzelnen Glieder des Stammbaumes sich knüpfenden rühmlichen oder schimpflichen Dinge. Ḥam. p. 114 v. 1 sagt Ġâbir al-Sinbisî: Fürwahr, nicht schäme ich mich, wenn du meinen Stammbaum aufrollst (nasabtanî), vorausgesetzt, dass du nicht Lug und Trug über mich berichtest; ib. 624 v. 4 nasaba im allgemeinen von der Aufzählung der Eigenschaften; daher auch nasîb, die Schilderung der Geliebten.

die gegenseitige Satire (higâʾ), in welcher zumeist die schimpflichen Momente des Charakters und der Vergangenheit der bekämpften Gruppe, sowie die Rühmungen der eigenen Familie mit prahlerischen Worten aufgezählt werden.[1] Das Spottgedicht, das sich selbst auf das innere Familienleben erstreckte,[2] war besonders unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Die gegenseitige poetische Bekämpfung wird als ernstlicher Beginn des Kriegszustandes zwischen zwei Stämmen betrachtet,[3] ebenso wie andererseits das Aufhören des Kampfes mit der Einstellung der Spottdichtung identisch ist.[4] Die Zusicherung des Friedens bezieht sich nicht nur auf die Sicherheit vor kriegerischem Angriff, sondern auch vor ruhmrediger Herausforderung (an lâ juǵzau wa-lâ jufâcharû).[5] Bei der Eigenartigkeit der arabischen Bildung ist es nicht auffallend, dass dieser Theil des Kampfes zumeist von den Dichtern der Stämme geführt wurde. Ihnen kam im kriegerischen Treiben der Stämme grosse Bedeutung zu. Darauf deutet unter anderem die Schilderung,[6] die Al-Ḥoṭajʾa dem ʿOmar von den Ursachen der kriegerischen Erfolge des ʿAbsstammes in der Ǵâhilijja entwirft. Neben Ḳejs b. Zuhejr, ʿAntara, Rabîʿ b. Zijâd, deren kluger Vorsicht, Kühnheit im Angriff und Umsicht im Commando sie sich einmüthig ohne Widerspruch unterordnen, wird auch erwähnt, dass sie sich von der Poesie des ʿUrwa b. al-Ward leiten lassen (naʾtammu bi-shiʿr ʿUrwa).[7] Dies kann sich, wie der Zusammenhang des Berichtes zeigt, nicht bloss auf dessen Vorzüglichkeit als Musterdichter beziehen.[8] Die Begabung des Dichters scheint man unter einem andern Gesichtspunkt als dem der Kunst aufgefasst zu haben und viele Momente deuten darauf, dass man auch übernatürliche Einflüsse mit

---

1) Mufaḍḍ. 30: 38 ff. sagt Rabîʿa b. Makrûm gegenüber den Banû Madhiǵ, dass er sich enthalten werde, die Schmach der Gegner aufzuzählen (wie dies im Kampfe sonst Sitte ist), er begnügt sich, auf die ruhmreichen Thaten in der Vergangenheit seines eigenen Stammes hinzuweisen. — Statt vieler Beispiele für solche Ruhmreden genüge hier als Specimen Ṭarafa 14: 5—10 zu erwähnen. Aus späterer Zeit kann als ein interessanter Typus der Stammesspottpoesie angeführt werden, was man Aǵ. II, p. 104 findet.

2) z. B. zwischen Mann und Weib, wenn sie verschiedenen Stämmen angehörten Aǵ. II, p. 165. In Al-Mufaḍḍal's Sprichwörtersammlung (Amthâl al-ʿarab ed. Stambul 1300 p. 9, 4 v. u.) finden wir eine kleine Erzählung des Inhaltes, dass zwei Weiber desselben Ehemannes mit einander in Streit geriethen: fastabbatâ wa-tarâǵazatâ: da schmähten sie einander und sprachen Reǵez-verse gegen einander.

3) Ibn Hishâm p. 273. 10 taḳâwalû ashʿâran. 4) Aǵ. XVI, p. 142, 3.

5) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 635, 9. 6) Aǵ. II, p. 191, 5 = VII, p. 152, 8.

7) Man vgl. das über den alten Dichter Al-Afwah Berichtete Aǵ. XI, p. 44, 9; Zuhejr b. Ǵanâb, ib. XXI, p. 93, 23.

8) Vgl. Nöldeke, Die Gedichte des ʿUrwa p. 10.

jener Begabung in Verbindung zu bringen pflegte.[1] Charakteristisch ist es, dass der Dichter einmal in einem Athemzuge mit dem Augur (ʿâʾif) und mit dem Kenner der Wasserquellen genannt wird.[2] Man betrachtet die Dichter, dies Zeugniss legt wenigstens ihre Benennung ab, als die Wissenden und Kundigen (shâʿir),[3] zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten,[4] und darum gehört es auch nach arabischer Auffassung zum Charakter eines vollkommenen Menschen (kâmil),[5] dass er ein Dichter sei, d. h. Kenner der rühmlichen Traditionen des Stammes,[6] die er dann im Kampf gegen Widersacher, die sich bestreben, unrühmliche Nachrichten aus der Vergangenheit des Stammes hervorzuheben,[7] zur Ehre der Seinen verwerthen könne. Darum sagt man auch von einem Dichter, dessen besonderer Beruf es ist, dem Stamm in diesen Beziehungen zu dienen und die Interessen seiner Ehre zu fördern, er sei der Dichter des Stammes, z. B. shâʿiru Ṭaġliba u. a. m.,

---

1) z. B. Aġ. XIX, p. 84, 4 v. u. Dies erinnert an die Anschauung einiger Naturvölker von ihren Dichtern, vgl. Journal of the Anthropological Institute 1887, p. 130.

2) Al-Mejdânî II, p. 142, 16.

3) Vgl. Ibn Jaʿîsh, Commentar zum Mufaṣṣal ed. Jahn I, p. 128, 18. Barbier de Meynard (Journal asiat. 1874 II, p. 207 note) denkt an die Voraussetzung prophetischer Gabe und vergleicht das lat. vates. Man könnte in diesem Zusammenhange auch auf die Heilighaltung der Dichter hinweisen, welche Cicero, Pro Arch. c. 8 von Ennius anführt.

4) Auch für diese Anschauung finden wir Analogien bei anderen primitiven Völkern, s. Schneider, Die Naturvölker II, p. 236.

5) Aġ. II, p. 169, Ṭab. I, p. 1207, Caussin de Perceval II, p. 424 (vgl. Al-Ḥuṣrî II, p. 252. Poesie ist Zeichen des Adels). Den Beinamen kâmil verlieh man auch Männern der spätern Zeit; Anf. des II. Jhd. dem Sulejmiten Ashras b. ʿAbdallâh (Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 89. 3 v. u.).

6) Ibn Fâris (st. 394) im Muzhir (II, p. 235): „Die Poesie (al-shiʿr) ist das Archiv (dîwân) der Araber, durch sie sind die genealogischen Nachrichten (al-ansâb) in Erinnerung geblieben und die Ruhmesüberlieferungen (al-maʾâthir) bekannt geworden.“ Der Satz: al-shiʿr dîwân al ʿarab, wird als alter Ausspruch von Ibn Ġerîr ʿan ibn ʿAbbâs angeführt (Al-Siddîkî Bl. 122ᵇ, aus derselben Quelle finden wir ihn auch angeführt Al-ʿIkd. III, p. 122 al-sh. ʿilm al ʿarab wa-dîwânuhâ); er findet sich auch in folgendem Zusammenhange (Ṣidd. Bl. 114ᵃ): Man sagt: Die Araber haben vier auszeichnende Eigenthümlichkeiten vor anderen Völkern: die Kopfbünde sind ihre Kronen (al ʿamâʾim tîġânuhâ), die Mäntel sind ihre Mauern (al-ḥubâ ḥîṭânuhâ), die Schwerter sind ihre Oberkleider (al-sujûf sîġânuhâ) und ihre Poesie ist ihr Archiv.“ Diese Sentenzen scheinen die Quelle von Ibn Fâris' Ausspruch zu sein; übrigens wird derselbe auch früher vom Dichter Abû Firâs al-Hamadânî (st. 357) an die Spitze seiner Gedichte gesetzt (Rosen, Notices sommaires des Manuscrits arabes 1881, p. 225).

7) Labîd p. 143 v. 6.

und das Auftreten eines solchen dichterischen Vertheidigers und Anwalts wurde in den Stämmen als freudiges Ereigniss gefeiert, denn es bedeutete „den Schutz ihrer Ehre, die Vertheidigung ihres Ruhmes, die Verewigung ihrer Denkwürdigkeiten und die Errichtung ihres Angedenkens.“[1]

Man pflegte auch Dichter aus fremden Stämmen aufzusuchen, um durch sie — zuweilen für bedeutendes Honorar — Spottgedichte gegen den Feind, den man zu bekämpfen wünschte, verfertigen zu lassen,[2] und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der biblischen Erzählung Numeri 22: 2 ff. die Voraussetzung solcher Verhältnisse zu Grunde liegt. Das Spottgedicht ist ein unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Der Dichter des Stammes rühmt sich dessen, dass er nicht simpler Verseschmied sei, sondern ein Entzünder des Kampfes, der Spottverse sendet gegen die Schmäher seines Stammes,[3] und dieser Spott war um so wirksamer, als er „Flügel besass“ und „seine Worte gangbar waren“,[4] d. h. er machte die Runde durch alle Zeltlager und wurde allbekannt, und er war um so gefährlicher, als er fest haftete und nur schwer wegzuwischen war „eine böse Rede, anhaftend, gleichwie das Fettschmalz die Koptin verunziert“,[5] „brennend, wie ein mit Kohle verursachtes Brandmal“,[6] „scharf wie die Schwertspitze,[7] und nachbleibend, wenn, der ihn sprach, schon längst nicht mehr da war.“[8]

„Wohl hat man's in vergangenen Zeiten gewusst

so spricht der heidnische Dichter Al-Muzzarid[9]

„dass ich, wenn's zum ernsten Kampfe kommt, mit Worten strafe und Pfeile losschiesse.

„Ein Berühmter bin ich für denjenigen, den ich mit ewig bleibenden Gedichten angreife

---

1) Ibn Rashîḳ (st. 370) im Muzhir II, p. 236.

2) Aġ. XVI, p. 56, 6 v. u. Al-Mundir b. Imrḳ., König von Ḥîra, fordert während seines Krieges gegen den Ġassaniden Al-Ḥârith b. Ġabala mehrere arabische Dichter auf, gegen den Feind Spottverse zu dichten Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbî, Amthâl p. 50 f.

3) Ḥam. I, p. 232 Hudba b. Chashram. Man vgl. die kräftigen Ausdrücke in Hudejl. 120: 2.

4) Ṭarafa 19: 17 min hiġâ'in sâ'irin kalimuh. 5) Zuhejr 10: 33.

6) Al-Nâbiġa 9: 2; derselbe vergleicht 29: 7 seine Spottverse mit mächtigen Steinblöcken (wohl wegen ihrer Dauerhaftigkeit, Ḥassân Dîwân p. 28, 1 mâ tabkî-l-ġibâlu-l-chawâlidu Zuhejr 20: 10 u. a. m.); ein anderer Spottdichter nennt seine Satire „eine Halskette, die nicht zu Grunde geht“ (Aġ. X, p. 171, 7 v. u.; vgl. Proverb. 6: 21).

7) Vgl. Aġ. XII, p. 171, 19, wo Ġerîr sein hiġâ' so bezeichnet: . . . „bluttraufelnd, fernhin gangbar durch den Mund der Rhapsoden; gleich der Schneide einer indischen Klinge, welche durchdringt, wenn sie flimmert.“

8) Ḥam. p. 299 Rückert I, p. 231 nr. 190. 9) Mufaḍḍ. 16: 57—61.

„Welche gesungen werden von dem Wanderer und mit welchem die Reitthiere angetrieben werden.[1]
„Mit Versen, deren man gedenkt, und deren Recitatoren man vielfach begegnen kann,
„Offenkundigen,[2] welche in jedem Lande angetroffen werden;
„Sie werden häufig wiederholt, und immer gewinnen sie an Ruhm
„So oft sich am Lied versuchen die thätigen Lippen;
„Und auf wen ich eine Zeile davon schleudere,
„Dem sieht man dies an, wie einen schwarzen Flecken auf dem Gesichte
„Niemand kann solchen Flecken abwaschen."

So flogen denn im Wettstreit der Stämme die Pfeile aus dem Munde der Dichter ganz ebenso, wie aus den Köchern der Helden, und die Wunden, die sie schlugen, sassen tief an der Ehre des Stammes und wurden durch viele Generationen gefühlt. Es ist bei Betrachtung dieser Thatsache nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Dichter bei den Arabern nicht wenig gefürchtet waren.[3] Man kann die Wirkung solcher Satire in vorislamischer Zeit am besten abschätzen, wenn man in Erwägung zieht, welche Macht sie noch in jener Zeit bildete, als sie vom Islam bereits, mindestens theoretisch, überwunden und infolge davon officiell verpönt war. Die Erscheinungen aus diesen Zeiten, namentlich der Periode der umajjadischen Herrschaft, in welcher die Instincte des Arabismus noch ziemlich unverfälscht in ihrer heidnischen Unmittelbarkeit fortlebten, sind in erster Reihe belehrend für Verhältnisse der Ǵâhilijja, eines Zeitraums, welcher, trotzdem er bis in unser Mittelalter hineinragt, in vielen Beziehungen für uns so viel als „prähistorisch" ist, und durch seine späteren Nachwirkungen beleuchtet wird. Wir werden sehen, dass so, wie in anderen Beziehungen des Lebens, die richtigen Araber auch in den Dingen, welche aus dem Verhältniss der Stämme zu einander folgten, sich durch die ausgleichenden Lehren des Islam sehr wenig beeinflussen liessen.

Die Spottverse eines Dichters konnten von verhängnissvollem Einfluss auf die Stellung eines Stammes in der arabischen Gesellschaft werden.

---

1) Vgl. Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 47 penult.

2) Vgl. Zuhejr 7: 7 bikulli ḳâfijatin shanʿâʾa tashtahiru.

3) Aġ. IX, p. 156, 10. Dieser Respect vor dem Dichter scheint um so mehr gerechtfertigt, wenn man bedenkt, dass sie ihre beissenden Spottgedichte auch ohne jede äussere Veranlassung, aus purer Pression gegen die achtbarsten Menschen und Stämme, in die Welt sandten. Das Beispiel des Durejd b. al-Simma ist in dieser Beziehung lehrreich, er verspottete den ʿAbdallâh b. Ǵadaʿân, wie er selbst eingesteht, „weil er hörte, dass er ein edler Mann sei, und da wollte er ein Gedicht an gutem Platze anbringen." Aġ. ibid. p. 10, 24. Dem ʿAbd Jaġûth wird von seinen Feinden die Zunge abgebunden, damit er unfähig sei, Hiġâʾ zu sprechen. Aġ. XV, p. 76, 18.

Eine einzige Verszeile des Ǵerîr (st. 110), dieses Klassikers des spätern Hiǵâʾ,[1] gegen den Stamm Numejr („Schlage die Augen nieder, denn du bist vom Stamme Numejr" u. s. w.) hat diesen Stamm in seinem Ansehen derart heruntergebracht, dass ein Numejrite auf die Frage, welchem Stamme er angehöre, diesen gar nicht beim rechten Namen zu nennen wagte, sondern sich zum Stamme der Banû ʿÂmir bekannte, aus welchem die Banû Numejr hervorgegangen. Dieser Stamm konnte denn auch als abschreckendes Beispiel angeführt werden, wenn der Dichter den Gegnern Furcht einjagen wollte vor der Gewalt seiner Satire: „Mein Spott wird euch Erniedrigung eintragen, so wie Ǵerîr die Banû Numejr erniedrigte."[2] Dasselbe Schicksal ereilte auch andere Stämme, die durch eine blosse Verszeile der Lächerlichkeit und Verachtung preisgegeben wurden. Sonst geachtete Stämme, die der Ḥabiṭât, Ẓalîm, ʿUkl, Salûl, Bâhila u. a. m. wurden durch kleine Epigramme boshafter Dichter, die an vielen Stellen der arabischen Literatur zu finden sind, der Schmach und dem Spott preisgegeben. Man muss über diese Thatsache nicht selten staunen, wenn man sie bei den Literarhistorikern erwähnt findet; denn es handelt sich in vielen Fällen nur um geistlosen Spott ohne jede Pointe und ohne jede Beziehung zu irgend einer Thatsache in der Geschichte des betroffenen Stammes, obwohl andererseits oft angenommen werden muss, dass die Herabsetzung nicht bloss auf die spöttische Laune des Dichters, sondern auf historische Momente, die uns nicht bekannt sind, gegründet ist.[3]

„Ich habe gesehen, dass die Esel die faulsten Lastthiere sind —
so sind die Ḥabiṭât die Faulsten unter den Tamimiten."

Eine solche spöttische Verszeile, so unsinnig und unbedeutend auch ihr Inhalt ist, verbreitete sich eben in Folge ihrer Derbheit mit wunderbarer Schnelligkeit in der arabischen Gesellschaft, und der Angehörige des Stam-

---

1) Eine eingehende Charakteristik und kritische Würdigung der Satire des Ǵerîr im Verhältniss zu der des Zeitgenossen Al-Farazdaḳ, findet man bei Ibn al-Athîr al-Ǵazârî, Al-mathal al-sâʾir (Bûlâḳ 1282) p. 490 ff.

2) Vgl. noch Ǵerîr über Numejr, Aǵ. XX, p. 170 penult.

3) Zuweilen waren es komische Momente, die man aus dem Leben des Urahns erzählte, die dem Stamme bis in die spätesten Zeiten anhafteten. So mussten die Nachkommen des ʿIǵl (Theilstamm der Bekr b. Wâʾil) in Spottgedichten anhören, was über diesen ihren angeblichen Ahn erzählt wurde. Man forderte ihn auf, seinem Pferd einen Namen zu geben, da doch alle feurigen Pferde bei den Arabern eigene Namen zu tragen pflegten. Da schlug ʿIǵl seinem Pferde ein Auge aus und sagte: ich nenne es hiermit Aʿwar, d. h. das Einäugige. Die Einfältigkeit des Ahns haftete dann als Anlass der Verspottung allen ʿIǵliten an. Aǵ. XX, p. 11. Ein ebenso kleinlicher Grund wird dafür angeführt, dass die Tamimiten den Spottnamen Bnû-l ǵârâʾ erhielten. Aǵ. XVIII, p. 199.

mes, den die plumpen Worte betrafen, musste darauf gefasst sein, dieselben hinter sich her rufen zu hören, wenn er vor dem Zeltlager eines andern Stammes vorüberschritt und auf die Frage: wess' Stammes er sei, den Namen seines Ahnen angab. Der Angehörige eines durch den Dichterspott gebrandmarkten Stammes sieht sich gezwungen, den eigentlichen Stammesnamen zu verleugnen. Die Banû anf al-nâḳa (Nase der Kameelstute) waren gezwungen, sich Banû Ḳurejsh zu nennen, bis dass Al-Ḥuṭej'a den Bann löste durch sein Wort:

„Ja wohl! ein Volk das ist die Nase; der Schweif, das sind wieder andere — wer wird die Nase des Kameels dem Schweife gleich achten"?

Nun konnten sie wieder ihren ehrlichen alten Namen führen.[1] Der Stamm Bâhila[2] hatte das Unglück, in den Ruf des Geizes zu gerathen und bis in die ʿAbbâsidenzeit hinein mussten sich die Bâhiliten den Hohn der Dichter gefallen lassen:

„Wenn du einem Hund zurufst: ‚Du Bâhilite', — heult er ob der Schmach, die du ihm angethan."

„Söhne Saʿîd's! — so wird den Kindern des Saʿîd b. Salm, der zur Zeit Hârûn al-Rashîd's lebte, zugerufen — Söhne Saʿîd's, ihr gehöret einem Stamme an, welcher die Achtung des Gastes nicht kennt.

Ein Volk, von Bâhila b. Jaʿsûr stammend, welches du von ʿAbd Manâf ableitest, wenn nach seiner Abstammung gefragt wird; (weil es sich seiner richtigen Abstammung schämen muss).

Sie verbinden die Abendmahlzeit mit dem Frühstück und wenn sie Zehrung reichen, so ist diese, beim Leben deines Vaters, nie ausreichend.

Und wenn mich mein Weg zu ihnen führt, so ist's, als ob ich eingekehrt wäre in Abraḳ al-ʿazzâfi (nördlich von Medîna auf dem Wege von Baṣra; dort will man nachts die Stimme von Dämonen — Singul. ʿazîf al-ǵinn[4] — gehört haben).[5]

Und der Tejmstamm hatte hart zu tragen an dem Spotte des Achṭal:

„Treffe ich die Knechte der Tejm und ihre Herren, so frage ich: Welches sind die Knechte?

„Die Verwerflichsten in dieser Welt sind die in Tejm herrschen, und — ob sie nun wollen oder nicht — die Herren sind unter ihnen die Knechte."[6]

---

1) Diese Dinge sind mit belehrender Ausführlichkeit behandelt bei Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân fol. 163 ff. Eine Blumenlese findet man Al-ʿIḳd. III, p. 128 ff.

2) Dem edeln Tamîmiten Al-Aḥnaf b. Ḳejs wird von einem Araber, der seine Auszeichnung auf ʿOmars Hofe missgünstig betrachtet, vorgeworfen, dass er der Sohn einer bâhilitischen Frau sei. Al-ʿIḳd. I, p. 143.

3) Al-Mubarrad p. 433. 4) Aǵ. II, p. 155, 4 u.

5) S. den Vers auch Jâḳût I, p. 84, 9 ff. Der Ortsname erwähnt ausser in den bei Jâḳ. citirten Stellen auch Ḥassân, Dîwân p. 65, 15; Aǵ. XXI, p. 103, 21.

6) Aǵ. VII, p. 177. Die Gleichheit der Knechte und Freien verspottet auch D̲û-l-rumma bei Ibn al-Sikkît (Leidener Hschr., Warner nr. 597) p. 165 sawâsijatun aḥrâruhâ wa-ʿabîduhâ.

Es kam hier der trotz des dazwischenliegenden Islam — welcher dem Higâʾ nicht günstig sein konnte[1] — immer fortwirkende Geist der arabischen Ǵâhilijja zum Ausdruck. Im Heidenthum war nur selten ein Dichter zu finden, dem es widerstrebte, das Higâʾ zu cultiviren, dessen sich — wie wir gesehen haben — die hervorragendsten Männer jener Zeit wie einer lobenswerthen Tugend rühmten. Andererseits war es auch für den Araber ein Schimpf, wenn er vom Feinde eines Higâʾ nicht gewürdigt wurde, denn dies galt als Zeichen der Niedrigkeit.[2] Eine seltene, vielleicht vereinzelte Ausnahme wird der an der Scheide zwischen dem Heidenthum und dem Islam lebende ʿAbda b. al-Ṭabîb gewesen sein, von dem berichtet wird, dass er sich der Spottpoesie enthielt, weil er ihre Ausübung als Niedrigkeit, hingegen die Unterlassung derselben als Muruwwa betrachtete.[3] Es wird als besonderes Zeichen des innigen Bündnisses zwischen zwei Menschen erwähnt, dass nie „die Anhöhe des Schmähgedichtes zwischen ihnen erstiegen wird."[4] Aber noch in muhammedanischer Zeit erfahren wir, dass nicht einmal das als heilig betrachtete Gastrecht Schutz vor dem Higâʾ des Gastfreundes bot.[5]

II.

Gegen die sociale Anschauung, aus welcher diese Verhältnisse emporwuchsen, bildete nun die Lehre des Islam eine mächtige Opposition. Wir meinen hier nicht gerade die Lehre Muhammeds selbst, sondern in weiterem Sinne die von derselben ausgehende Weltanschauung des Islam, wie sie am allergetreuesten in den dem Propheten zugeschriebenen traditionellen Aussprüchen zum Ausdruck gelangt. Im Sinne dieser Lehre war der Islam berufen, die Gleichheit und Brüderlichkeit aller durch das Band des Islam geeinten Menschen zur thätigen Geltung zu bringen. Die Thatsache des Islam sollte alle gesellschaftlichen und genealogischen Unterschiede nivelliren; der Wetteifer und die fortwährende Fehde der Stämme unterein-

1) Die Obrigkeit verfolgt und bestraft die Spottdichter Aǵ. II, p. 55 u., XI, p. 152 u. vgl. Jâḳût III, p. 542, 19.

2) Ḥam. p. 628 v. 4.

3) Aǵ. XVIII, p. 163 unten. In späterer Zeit werden solche Beispiele häufiger. Miskîn al-Dârimî (st. 90) enthält sich des Higâʾ, ist aber der Mufâchara nicht abgeneigt. (Aǵ. XIII, p. 153, 9 v. u.); auch Nuṣejb (st. 108) enthält sich der Spottgedichte, seine Gründe werden Aǵ. I, p. 140, 8 v. u., 142, 13 verschieden angegeben. Al-ʿAǵǵâǵ (II. Jhd.) rühmt von sich, dass er die Satire vermeide; man vgl. Al-Ḥuṣrî II, p. 254. Al-Buḥturî (st. 284) befahl seinem Sohne, nach seinem Tode alles Higâʾ zu verbrennen, das er unter seinen Dichtungen vorfindet (Aǵ. XVIII, p. 167).

4) Ḥam. p. 309 v. 6.

5) Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 7, 6, vgl. Aǵ. XVIII, p. 142 penult.

ander, ihre „Schmähungen“ und „Rühmungen“ sollten aufhören und auch zwischen dem Araber und dem Barbarn, zwischen dem Freigeborenen und dem Freigelassenen sollte im Islam kein Unterschied des Ranges gemacht werden. Im Islam sollte es nur Brüder geben, und in der „Gemeinde (ummat) Muhammeds“ sollte die Frage: ob Bekr, ob Taġlib, ob Araber, ob Perser aufhören und als specifisch ǵâhilitisch verpönt sein. Mit dem Augenblick, wo Muhammed als der „Prophet der Weissen und der Schwarzen“ erklärt und seine Sendung als eine die ganze Menschheit umfassende Segnung verkündet wurde, durfte es unter seinen Anhängern keinen andern Vorzug geben, als jenen, der in der frömmern Erfassung und Befolgung seiner Sendung begründet ist.

Die Keime dieser Auffassung wurzeln unzweifelhaft in jener Lehre, die Muhammed selbst in der medinensischen Epoche seiner Wirksamkeit den wenigen Gläubigen ertheilte, die sich damals um ihn geschaart hatten, und der erste Antrieb, dieselben zu verlautbaren, lag wohl weniger in dem Drang nach höherer socialer Gestaltung der arabischen Gesellschaft, als in dem Verhältniss, in welches durch die Thatsache der „Auswanderung“ Muhammed und die getreuen Mekkaner, die ihn begleiteten, zu ihren ḳurejshitischen Stammesgenossen getreten waren. Die Nothwendigkeit, gegen diese Krieg zu führen, ein Vorgang, der nach altarabischer Anschauung der äussersten Perfidie und Ehrlosigkeit gleichkam, drängte den Propheten, die Werthlosigkeit des Stammesprincips zu verkünden und das Moment der Zusammengehörigkeit in der Thatsache der Gleichheit des Bekenntnisses zu finden.[1] Aus dieser politischen Lösung der problematischen Lage erwuchs aber dann die mit vollem Bewusstsein des socialen Fortschritts, der in ihr lag, verkündete Lehre: „O ihr Menschen! wir haben euch erschaffen von Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, vor Gott ist als der Edelste unter euch der Gottesfürchtigste angesehen.“[2] Hier wird die Gleichheit aller Rechtgläubigen vor Allâh und der Gedanke, dass die Gottesfurcht das einzige Mass des Adels sei,[3] mit Ausschluss des auf die blosse Abstammung gegründeten Unterschiedes klar ausgesprochen und die muhammedanische Exegese ist einhellig mit Bezug auf diese Deutung des koranischen Wortes, an welcher wohl auch unsere wissenschaftliche Betrachtung des Textes nichts zu ändern hat.

---

1) Snouck-Hurgronje, De Islam, p. 47 des Sonderabdrucks.

2) Sûre 49: 13.

3) Der Adel der Ǵâhilijja kommt nach B. Anbijâʾ nr. 9, Muslim V, p. 215 auch im Islam in Betracht, aber nur unter der Bedingung, wenn die Thatsache der edeln Abstammung durch das Attribut des guten Muslim vervollständigt wird: chijâruhum fî-l-ǵâhilijja chijâruhum fî-l-islâm iḏâ faḳuhû.

Damit war eine gewaltige Bresche geschossen in die Anschauung des arabischen Volks von dem Verhältnisse der einzelnen arabischen Stämme zu einander, und alles, was wir von dem socialen Geist des Araberthums sonst wissen, veranlasst uns, der Tradition nicht zu misstrauen, welche den Widerstand der Araber gegen diese Lehre des Propheten vorführt. Von den Bekriten erzählt sie uns beispielsweise, dass sie auf dem Punkte, sich dem siegreichen Propheten anzuschliessen, durch folgende Erwägung in der Ausführung ihres Entschlusses stutzig gemacht wurden: „Die Religion des Enkels des ʿAbd al-Muṭṭalib — so sagten sie — verbietet denen, die sie annehmen, sich gegenseitig zu befehden; sie verurtheilt den Muslim, der einen andern (wenn auch stammfremden) Muslim tödtet, zum Tode. So müssten wir denn dem Treiben entsagen, Stämme anzugreifen und auszuplündern, welche wie wir den Islam annehmen. . . . Wir wollen doch noch eine Expedition gegen die Tamimiten unternehmen und dann erklären wir uns als Muslime.“[1] Es mag dies allerdings eine anekdotenhafte Erzählung sein, die aber aus wirklichen Verhältnissen herausgewachsen ist.

Der Gedanke, dass von nun ab die Idee des Islam und nicht die Bande der Stammesangehörigkeit das vereinende Element der Gesellschaft sei, hat Muhammed auch in mehreren Fällen durch Thatsachen kundgegeben, die berufen waren, diesem Gedanken zu dienen. Er weihte z. B. im Hause des Anas fünfundvierzig, nach anderen fünfundsiebzig Paare, aus je einem Getreuen aus Medina und je einem Mekkaner bestehend zu einem Bruderbunde, und das Band sollte so enge sein, dass sich die Verbrüderten mit Ausschluss der Blutsverwandtschaft beerbten.[2] Es sollte gezeigt werden, dass die Religion eine festere Basis der brüderlichen Gemeinschaft bilde, als die Zugehörigkeit zum selben Stamme. Muhammed scheint sorgfältig darüber gewacht zu haben, dass das Gedenken an die alten Stammesfehden nicht wieder lebendig werde in der Seele derer, denen er einen höhern Ruhm verliehen zu haben glaubte, als alle Schlachttage der heidnischen Altvordern.

Damit hängt auch die Antipathie zusammen, welche in den alten Aeusserungen des Islam den Dichtern, als den Dolmetschern altheidnischer Gesinnung entgegengebracht wird. Nicht alles, was wir in alten Traditionen — welche dabei bekanntlich sich auf Koran 26: 225 stützen konnten — den Dichtern und der Poesie Feindliches finden, ist auf die Verfolgungen zurückzuführen, welche der Prophet selbst von den Dichtern zu erleiden hatte. Wenn z. B. Imruʾ-ul-Ḳejs der Anführer der in die Hölle verbannten

1) Caussin de Perceval II, p. 604.
2) Die Quellen s. bei Sprenger III, p. 26.

Dichter genannt wird, der zwar einen berühmten Namen in der Dunjâ hatte, aber in der Âchira völlig der Vergessenheit anheimfällt,[1] so sollte die Dichtkunst als das Organ der Weltanschauung des Heidenthums verpönt werden. „Es ist besser für jemand, dass sein Leib voller Eiter sei, denn dass er voller Gedichte sei.“[2] In der Praxis des Islam ist diese Anschauung zwar nie durchgedrungen,[3] aber sie hat doch den Sinn der Frommen und Pietisten beherrscht. Man hat auf die ältesten Chalifen Befehle zurückgeführt, welche das Gebiet der Poesie beschränken sollten.[4] ʿOmar II. war besonders ungnädig gegen Poeten, die ihm den Hof zu machen kamen.[5] Fromme Leute, welche die alte Poesie pflegten, wie Nuṣejb in Kûfa (st. 108) enthielten sich mindestens am Freitag der Recitation alter Gedichte[6] und in pietistischen Kreisen wurde in Form prophetischer Traditionen die Anschauung verbreitet, dass zur Zeit des letzten Gerichtes der Koran aus den Herzen der Menschen vergessen und dass alle Welt „zu den Gedichten und Gesängen und zu den Nachrichten der Ǵâhilijja zurückkehren werde; worauf dann der Daǵǵâl erscheint.“[7] Günstig gesinnt waren diese Leute nur den sogen. Zuhdijjât, d. h. der ascetischen Poesie,[8] in welcher sie den Inbegriff aller Dichtkunst gerne hätten aufgehen lassen. Aber die Literaturgeschichte zeigt uns, wie klein die Gemeinde war, die sich durch solche Gedanken leiten liess.

III.

Das Verhältniss der arabischen Stämme zu- und gegeneinander, ihre aus diesem Verhältniss folgende gegenseitige Unterstützung und Befehdung, sowie der in ihren Kreisen waltende Wettstreit, den wir bereits oben kennen gelernt haben, führte im alltäglichen Leben verschiedene Momente und Erscheinungen im Gefolge, welche durch die Aufstellung jenes obersten Grundsatzes von der Gleichheit aller Muslime mit verpönt werden mussten. Wahrscheinlich hat der Prophet selbst, der — wie wir sahen — jene Lehre mit vollem Bewusstsein des Umschwunges, den sie zu bewirken berufen war, verkündete, in der Verpönung dieser Erscheinungen den Anfang gemacht. Die systematische, man darf wohl sagen, theologische Opposition gegen dieselben ist aber sicherlich die an des Propheten Initiative sich anschliessende entwickelnde Arbeit der Generationen, welche auf ihn folgten,

---

1) Aġ. VII, p. 130 oben. 2) B. Adab nr. 91.
3) Vgl. Al-Mubarrad p. 46, 1.
4) Ṭab. II, p. 213; M. J. Müller, Beiträge z. Gesch. der westl. Araber p. 140 Anm. 2.
5) Al-ʿIḳd. I, p. 151 ff.; Aġ. VIII, p. 152 ult. 6) Aġ. II, p. 146, 11.
7) Al-Ġazâlî, Iḥjâ I, p. 231. 8) Aġ. III, p. 161.

und ihre eigene im Geiste des Stifters begründete Arbeit an seinen Namen knüpften.

Diese entwickelnde Thätigkeit wuchs aus dem Bedürfnisse hervor, welches zuvörderst die Weigerung der Araber, ihre Gefühle, wenn auch äusserlich zum Islam bekehrt, der neuen Ordnung anzupassen, nahe legte. Je weniger die neue Lehre von denen, an die sie unmittelbar gerichtet war, erfasst und bethätigt wurde, desto mehr strebten die frommen Anhänger derselben, ihr durch immer klarere Ausprägung Gewicht zu verleihen und dieselbe an die Autorität des Propheten zu knüpfen.

Unter den Erscheinungen des arabischen Lebens, welche in Folge der neuen Lehre über das Verhältniss der Angehörigen der rechtgläubigen Gemeinde zu einander, verpönt und durch deren Ausmerzung die äusseren Kundgebungen der mit dem alten Stämmeleben zusammenhängenden Auffassung vernichtet werden sollten, wollen wir besonders drei hervorheben: 1) die Mufâchara, 2) das Shiʿâr, 3) das Taḥâluf.

1.

Der Wettstreit der arabischen Stämme kam gewöhnlich durch den Mund ihrer Dichter und Helden — und in der Regel waren ja diese beiden Eigenschaften in denselben Personen vereinigt — zum Ausdruck in der Mufâchara oder Munâfara, (seltener Muchâjala,[1]) eine eigenthümliche Art der Prahlerei, die man auch bei anderen Völkern auf niedriger Culturstufe findet.[2] Sie kam auf verschiedene Weise zur Erscheinung. Die gewöhnlichste Art war die, dass der Held des Stammes vor Beginn eines Kampfes vor die Reihen trat und dem Feinde gegenüber den Adel und den hohen Rang seines Stammes vorführte.[3] „Wer mich kennt — so pflegte er da zu rufen — der weiss es, und wer mich nicht kennt, der möge denn wissen“ u. s. w.[4] Auch während des Kampfes ruft der Streiter dem Feinde sein Nasab entgegen; die muhammedanische Tradition lässt auch den Propheten

---

1) Eine interessante Muchâjala-erzählung findet man in Mufaḍḍ. Amthâl al ʿarab p. 18. — Auch Aġ. XVI, p. 100, 3 findet man muchâjala (so ist nämlich statt muchâbala des Druckes zweimal zu lesen) mit mufâchara erklärt.

2) Schmähreden und Wortgefechte vor dem wirklichen Kampfe bei Negerstämmen s. Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (deutsche Ausgabe) II, p. 97.

3) Darauf bezieht sich z. B. Huḏejl. 169: 7, vgl. ZDMG XXXIX, p. 434, 5 v. u. (iḏâ ḳâtala' tazâ).

4) Vgl. Ibn Hishâm p. 773, 5. Im ʿAntarroman tritt diese altarabische Sitte sehr oft hervor; sie klingt nach in Anspielungen wie Aġ. XVIII, p. 68, 18, vgl. V, p. 25, 15; Ṭab. III, p. 994; Fihrist p. 181, 14. Dieselbe Art der Herausforderung ist unter den Beduinen bis in die neue Zeit üblich geblieben, man vgl. D'Escayrac de Lautour, Le Désert et le Soudan (Deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 119.

keine Ausnahme von dieser Gewohnheit bilden.[1] Die Beduinen nennen diese Prahlereien: Intichâʾ.[2] Hierher gehören im Grunde genommen auch die oben p. 46 ff. angeführten Gewohnheiten. Aber auch in friedlichen Zeiten war dieser durch die Dichter geführte Wettstreit ein alltäglicher Vorgang in der arabischen Gesellschaft.[3] Al-Mundir, König von Ḥîra, fragt den ʿÂmir b. Uḥejmir b. Bahdala, der unter allen Anwesenden für sich den höchsten Rang in Anspruch genommen hatte, „Bist du denn, was deinen Stamm betrifft, der Edelste unter den Arabern? Und er antwortete (die Antwort ist, wie man sieht, im Sinne der späteren genealogischen Details bearbeitet): „Adel und Zahl ist den Maʿadd eigen, unter ihnen denen von Nizâr, unter diesen denen von Muḍar, unter diesen denen von Chindif, dann denen von Tamîm, und weiter denen von Saʿd b. Kaʿb und denen von ʿAuf, und unter den letzteren der Familie der Bahdala. Wer dies nicht anerkennen will, möge mit mir wetteifern" (faljunâfirnî).[4] Natürlich galt es als grosser Ruhm, vermöge der innern Berechtigung der angeführten Adelsmomente in solchem Wetteifer den Sieg davonzutragen, ebenso wie es als Schmach galt, wenn man von einem Stamme sagen konnte, dass er in solchen Munâfarât immer den Kürzern ziehen muss.[5] Hörte der selbstbewusste Held eines Stammes, dass irgendwo ein Mann lebe, dem man hohen Rang beimisst, dann fühlt er sich berufen, ihm diesen Rang streitig zu machen, und er scheut weite Reisezüge nicht, um jenen durch eine Mufâchara zu besiegen.[6]

Die spätern Geschichtsschreiber haben in diesem Sinne sich die Sache nicht anders vorstellen können, als dass die Helden der Banû Tamîm, ehe sie Muḥammed anerkannten, zu ihm kamen, um mit ihm eine Mufâchara zu veranstalten, von deren Erfolg dann ihre Bekehrung abhängig sein sollte.[7] Ebenso hat die spätere Geschichtsschreibung in ihre Darstellung der alten Geschichte der Araber eine Munâfara eingeflochten gelegentlich einer Episode des Wettstreites zwischen Hâshim und Umajja, in welchem bekanntlich die

---

1) B. Ǵihâd nr. 165.

2) Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste (ZDMG XXII) p. 34, Anm. 25ᵇ des Separatabdrucks (1868).

3) Eine typische und für die verschiedenen Gesichtspunkte der Munâfara in vorislamischer Zeit lehrreiche Erzählung (Munâfara des ʿÂmir b. al-Ṭufejl mit ʿAlḳama) findet man Aġ. XV, p. 52—56.

4) Al-Tabrîzî ad Ḥam. p. 769 v. 2. Zu dieser genealogischen Klimax ist aus der ältern Literatur zu vgl. Ḥam. p. 459, vgl. auch ZDMG IV, p. 300 und oben p. 5.

5) Beachtenswerth sind die Spottworte des Ḥassân b. Thâbit gegen den Stamm der Ḥimâs (Dîwân p. 54, 12): In sâbaḳû subiḳû au nâfarû nufirû u. s. w.

6) Aġ. XIX, p. 99, 9 = Nöldeke, Beiträge, p. 95, 5.

7) Ibn Hishâm p. 934 penult. (nufâchiruka); Aġ. IV, p. 8, 9; Sprenger III, p. 366 ff.

Rivalität der beiden Chalifendynastien tendentiös vorgebildet wurde.[1] Dort wirkt ein chuzâ'itischer Wahrsager als Schiedsrichter und nachdem er die Praetentionen beider Rivalen angehört, urtheilt er für Hâshim: dies ist 'abbâssidische Tendenzgeschichtsschreibung.

Zuweilen führten solche Wettstreite zu blutigen und leidenschaftlichen Stammesfehden, wie dies z. B. die Ueberlieferung von dem ersten Figârkriege zwischen dem Hawâzin- und Kinânastamme beweist. Der Kinânite Badr b. Ma'shar bricht durch die Herausforderung der (in 'Okâẓ) versammelten Araber, denen gegenüber er sich als den Mächtigsten seines Volkes aufspielt, und seinen Stamm als den vorzüglichsten der Ḳurejshstämme hinstellt, den Stammeskampf vom Zaun, der sich dann lange Zeit zwischen den beiden Stämmen fortsetzt.[2] Nach einer mekkanischen Sage, die man noch im Anfange des III. Jhd.'s erzählte, und welche wohl ein Körnchen Wahrheit enthält, heisst ein Felsen in der Nähe von Mekka „der Felsen der Schmähung" (ṣuffijju al-sibâb), weil in der Heidenzeit die von den Pilgerceremonien zurückkehrenden Araber bei diesem Felsen mit den Rühmungen ihrer Ahnen wetteiferten, die darauf bezüglichen Gedichte recitirten und einander die unrühmlichen Traditionen vorhielten, woraus dann oft erhebliche Balgereien entstanden.[3] Noch in der erstern 'abbasidischen Zeit soll der Felsen der Schmähung der Schauplatz solcher Wettstreite gewesen sein.[4]

Oft sollte auch die öffentliche Mufâchara zwischen zwei Leuten einem alten Streite ein Ende machen; es wurde bei solchen Gelegenheiten ein unparteiisches Schiedsgericht eingesetzt, welches darüber zu urtheilen hatte, welche der streitenden Parteien die andere in der poetischen Prahlerei besiegte; es wurden auch Pfänder bei den Schiedsrichtern hinterlegt, dieselben sollten die Unterwerfung unter den Urtheilsspruch sichern.[5] Natürlich hing dann der Ausgang der Streitsache nicht von dem Mass der Gerechtigkeit des einen oder andern ab, sondern von seiner grössern Gewandtheit im poetischen

---

1) S. die Quellen bei Muir, Forefathers of Mahomet (Calcutta Review, nr. 93, 1854) p. 8.

2) Al-'Iḳd. III, p. 108. 3) Al-Azraḳî p. 483 oben, vgl. 443, 10; 481, 5.

4) Aġ. VIII, p. 109; vgl. auch die Parallelstelle ibidem XVI, p. 162, wo Z. 16 statt al-sharâb wohl sibâb und statt Sibâb Z. 17 Shabîb zu lesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erzählung von dem Felsen der Schmähung als Schauplatz der Mufâchara in der Ġâhilijja nichts anderes ist, als die Anticipirung späterer Verhältnisse; freilich ist der Name des Felsens alt und dieser Umstand spräche wieder für das Alterthum der an ihn angeknüpften Vorgänge.

5) Vgl. Caussin de Perceval II, p. 565. Bezeichnende Beispiele hierfür bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, p. 184. Daher heisst die Mufâchara auch rihân, z. B. Aġ. XVI, p. 142, 15. 146, 8.

Ausdruck; eine solche Fähigkeit, im Tanâfur zur Geltung zu kommen, gehört daher mit zum Ruhme der alten Araber.[1]

Eine Varietät der Mufâchara oder Munâfara[2] ist das sogenannte Muhâgât; es bestand darin, dass zwei Leute, die wegen eines Vorfalls mit einander im Streite lagen und in Folge davon nach altarabischer Art einander mit satirischen Gedichten verfolgten, zur Austragung ihrer Angelegenheit ein öffentliches satirisches Certamen veranstalteten und es der öffentlichen Meinung überliessen, zu beurtheilen, wer von ihnen den Gegner in diesem dichterischen Wettkampfe besiegte. So vereinbaren z. B. der tamimitische Häuptling Al-Zibrikân b. Badr und der Dichter Al-Muchabbal, dem der erstere seine Schwester, um deren Hand der Dichter anhielt, nicht als Ehefrau gönnte, ein öffentliches Muhâgât, nachdem sie einander früher mit ihren Spottversen verfolgt hatten.[3]

Alle Arten von prahlerischem Wettstreit,[4] bei welchem jeder der betheiligten Streiter mit dem Ruhm des Stammes argumentirte, fanden scharfe Verurtheilung von Seiten der alten muhammedanischen Lehrer, deren Anschauung in zahlreichen Traditionssprüchen und Erzählungen zum Ausdruck gelangt. Wir wollen nur folgende hervorheben:

Nachdem die in der Heidenzeit mit einander rivalisirenden Stämme der Aus und Chazraǵ durch das gemeinsame Band des Islam in die Einheit der Anṣâr aufgegangen waren, traf es sich, dass sie in einer geselligen Versammlung die Reminiscenzen der Heidenzeit und ihrer tapferen Kämpfe auffrischten; es wurden — angeblich durch einen Juden, der hiermit ihren Rückfall ins Heidenthum hervorrufen wollte — Gedichte recitirt, in

---

1) Ḥam. p. 143, v. 4.

2) Eine andere Spielart, die (auch bei Caussin de Perceval II, p. 619 erwähnte) Munâǵada, Aǵ. XVI, p. 99 f., scheint ein Moment der Ḥâtimlegende zu sein. Die Streitenden veranstalteten eine Munâǵada, d. h. einen öffentlichen Wettkampf nicht mit poetischen Mitteln, sondern mit Hinsicht auf ihre Freigebigkeit in der Bewirthung ihrer Gäste. Wer von der versammelten Menge als der Gastfreundlichste erklärt wird, gilt als Sieger in der obschwebenden Streitfrage und ihm gehörten die bei unparteiischen Schiedsrichtern hinterlegten Pfänder.

3) Aǵ. XII, p. 42.

4) Es sei noch eine synonyme Bezeichnung erwähnt, nämlich nḥb III (Lisân al ʿarab in der Marginalglosse zum Ǵauh., Ausg. 1282, III, p. 103) in der Bedeutung fchr III, was in der Regel von gewöhnlichen Wetten (Ṭab. I, p. 1006, 9; Al-Bejḍâwî II, p. 102, 12 = chṭr III; Durrat al ǵauw. 173, 9) gebraucht wird. Auch chṭr I finden wir als Synonym von fchr, z. B. Aǵ. XI, p. 34 penult. ʿinda-l-fachri wal-chaṭarâni, chaṭar ist der Preis im Rihân. Al-Farazd. p. 19, 1. Zu dieser Synonymik gehört auch tanâḍul Aǵ. XIII, p. 153 penult. Einen ganzen Schatz von Synonymen dieser Gruppe findet man in einem Gedicht Jatîmat al-dahr I, p. 71.

welchem die Stammesfehden besungen waren, der Schlachttag von Buᶜâth, an welchem der Ausstamm den Chazrag̊ eine empfindliche Schlappe beibrachte. Das Anhören der Heldengedichte genügte, um die schlummernde heidnische Seele zu erwecken, es begann nun der Wetteifer zwischen den Angehörigen der beiden Stämme und er wurde so lebhaft, dass in dieser Versammlung der altererbte Streit der beiden Stämme von neuem emporzulodern drohte und die alte Fehde wieder angekündigt wurde.[1] Die Nachricht von diesem Rückfalle erreichte den Propheten, er betrat ihre Versammlung und ermahnte sie: O, Gemeinde der Muslimîn! Hat wohl die Arroganz (daᶜwâ) der Barbarei wieder Platz gegriffen, während ich unter euch bin, nachdem euch Allâh geleitet hat zum Islam, durch den er euch geadelt und das Wesen der Barbarei von euch abgeschnitten hat, durch den er euch vom Unglauben gerettet und euch mit einander verbunden hat!" Die Ermahnung des Propheten that ihre Wirkung. Bald sah man die feindlichen Stämme mit einander versöhnt in Frieden abziehen.[2]

Aus demselben Bewusstsein heraus lassen einige Ueberlieferungen auch den ᶜOmar die Verfügung treffen, dass Gedichte, in welchen Anṣâr und Ḳurejshiten mit einander in heidnisch-arabischer Weise wetteifern, nicht vorgetragen werden dürfen. „Dies heisst — so lässt ihn die spätere Auslegung dieser Verfügungen sprechen — Lebendige schmähen, indem man die Thaten von Todten anführt und die Erneuerung der alten Gehässigkeit, da doch Allâh die alte Barbarei durch den Islam vernichtet hat." Einmal hörte ᶜOmar, wie zwei Leute mit einander wetteiferten, indem sie vorbrachten: Ich bin der Sohn dessen, der diese und jene Heldenthaten vollführte etc. Da sagte ᶜOmar: Wenn du Verstand hast, so hast du auch Ahnen; wenn du gute Charaktereigenschaften hast, so hast du auch Adel; wenn du Gottesfurcht besitzest, so hast du Werth. Besitzest du aber alles dieses nicht, so ist jeder Esel mehr werth als du."[3]

Die poetische Literatur der ältesten muhammedanischen Zeit weist manches Zeugniss dafür auf, dass die alte heidnische Anschauung auch in dieser Beziehung in den Arabern fortwirkte. Da ruft der Ṭajjite Ḥurejth b. ᶜAnnab (der noch zur Zeit Muᶜâwijas lebte) Gegnern aus anderen Stämmen, mit denen er ob des Ranges ihrer Abstammung im Streite lag, zu — (ich citire nach Rückert's Uebersetzung):

„Heran! zum Rangstreit (ufâchirkum) ruf ich euch auf, ob Faḳᶜas
Und Aᶜjâ der Ehre näher steh oder Ḥâtims Blut!

---

1) Ueber Kämpfe dieser beiden Stämme gegen einander, wie es scheint zu Anfang des Islam, s. Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 442.

2) Ibn Hishâm p. 386. 3) Ag̊. IV, p. 5 und 81.

Und einer von Ḳejs ʿAjlân sei Richter brav und kundig,
Und einer von dem Zwiestamm Rebîʿas brav und gut.[1]

Und zwei bezeichnende Beispiele der poetischen Stammeswettstreite sind uns gerade aus der ersten muhammedanischen Epoche überliefert, Beispiele, an denen wir das Wesen dieser Wettstreite recht gut studiren können, und auf welche hier der Kürze halber nur verwiesen wird: das Muhâǵât des Nâbiǵâ al-Ǵaʿdî (st. 79) gegen mehrere Ḳurejshiten, von welchem wir eine sehr ausführliche Darstellung besitzen[2] und der Wettstreit des Dichters Ǵemîl (st. 82) gegen Ǵawwâs, welcher auch dadurch merkwürdig ist, dass beide Partheien die Juden von Tejmâ als Schiedsrichter wählen (tanâfarâ ilâ Jahûd Tejmâʾ). Diese geben folgenden Schiedsspruch: „O Ǵemîl! du darfst von dir rühmen, was du willst, denn, bei Allâh, du bist der Dichter von schönem Angesicht, der edle; du Ǵawwâs, du darfst von dir und deinem Vater rühmen, so viel du nur willst; aber nicht mögest du, Ǵemîl, dich deines Vaters rühmen, denn der hat bei uns in Tejmâʾ Vieh getrieben, und das Kleid, das ihn umhüllte, hat ihn kaum bedecken können.“ Nun erst entbrannte der Streit zwischen den beiden Dichtern recht heftig.[3]

Aber das Bewusstsein davon, dass solche Sprache nicht im Sinne der islamischen Lehre sei, erwachte in späterer Zeit immer lebendiger und kam in mancher Fiction der Schulgelehrten zum Ausdruck, von denen ich eine Probe hier anführen will. Da erzählt ʿAlî b. Shafîʿ: „Ich stand am Markt von Al-Ḥaǵar; da gewahrte ich einen Mann, in Seidenstoffe gekleidet, ein edles Mahrîkameel reitend, mit einem Sattel, wie ich nie einen schönern gesehen habe. Der Mann rief: ‚Wer will mit mir einen Wettkampf eingehen[4] darauf, dass ich mich rühme der Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa in Betreff ihrer Ritter, ihrer Dichter, ihrer Anzahl und ihrer ruhmreichen Thaten?' Da sprach ich: ‚Ich wäre bereit, deiner Herausforderung zu folgen.' Jener erwiderte: ‚Wessen willst du dich rühmen?' ‚Ich will mich — so sprach ich wieder — der Banû Thaʿlaba b. ʿUḳâba vom Stamme der Bakr b. Wâʾil rühmen!' Darauf nahm der Herausforderer Reissaus, indem er die Ermahnung des Propheten vorschützte, und ich erfuhr, dass der Herausforderer ʿAbd al-ʿAzîz b. Zurâra gewesen sei, vom Stamme der Kilâb.“[5] So sehr man dieser Erzählung ihren apokryphen Charakter ansieht, so ist sie doch für die Art und Weise der Munâfarât, die noch lange, nachdem sie der Islam verpönt hatte, fortdauern, nicht wenig belehrend.

1) Ḥam. p. 123, v. 3—4 = Rückert I, p. 76; vgl. Ḥam. p. 180, v. 2.
2) Aǵ. IV, p. 132 ff. 3) ibid. XIX, p. 112.
4) man jufâchirunî man junâfirunî.
5) Aǵ. VIII, p. 77.

So consequent wollte der Islam mit allen Aeusserungen des heidnischen Genius aufräumen, dass er den Wettstreit auch in solchen Formen verpönt, in welchen nicht mit dem Adel der Abstammung, mit der Grösse der Ahnen geprunkt wird, sondern zwei Männer einander in der Ausübung arabischer Tugenden zu überbieten strebten. Wir haben bereits p. 57 Anm. 2 auf die Art des Wettstreites hingewiesen, die man Tanâǵud oder Munâǵada nannte. Eine verwandte Bezeichnung dieser wetteifernden Bewirthung ist: Taʿâḳur.[1] Der echte Araber entsagte dieser Sitte auch in islamischer Zeit nicht. Wir besitzen die Schilderung eines solchen Taʿâḳur-wettstreites,[2] der zwischen dem Vater des Dichters Al-Farazdaḳ, Ġâlib b. Ṣaʿṣaʿa, und dem Rijâhiten Suḥejm b. Wathîl geführt wurde. Der Schauplatz war die Umgebung eines Brunnens bei Kûfa, Ṣauʾar[3] — bei Tränkeplätzen pflegte man mit Vorliebe solche allgemeine Volksbewirthungen zu veranstalten[4] — bei welchem die Banû Kelb ihre Niederlassung hatten. Ġâlib liess ein Kameel schlachten und bewirthete damit alle Familien des Stammes; als er dem Suḥejm den ihm zukommenden Antheil sandte, entbrannte dieser in Zorn, nahm das Geschenk nicht an, sondern antwortete darauf damit, dass er selber ein Kamel für den Stamm schlachten liess. Dies ahmte nun wieder Ġâlib nach und so ging es mehreremal, bis dass Suḥejm mehr kein Kameel zur Verfügung hatte. Suḥejm war nun besiegt und wurde zum Gegenstand des Spottes unter seinen Stammesgenossen. Dies liess er sich nun aber nicht gefallen; er liess hundert Kameele herbeibringen und abschlachten, um einen Beweis dafür zu liefern, dass er nicht geizig sei.[5]

Die muhammedanische Anschauung konnte nun solche Freigebigkeitsproben nicht billigen. In einem dem ʿAlî zugeschriebenen Spruche[6] wird das Taʿâḳur den Opfern gleichgestellt, die man den Götzen darbrachte und die Theilnahme an dem Genuss solcher Schlachtthiere untersagt.

2.

Eine der merkwürdigen Bekundungen des Stämmebewusstseins war auch dies, dass die alten Araber in ihren Kämpfen den Namen des Heros eponymos ihres Stammes wie eine Art Losungswort, aber auch zu dem Zwecke, um im Getümmel des Gefechts oder in grosser Gefahr die Hilfe

---

1) Aǵ. XXI, p. 102, 21. 2) Jâḳût III, p. 430 f.

3) Al-Mejdânî II, p. 239 nr. 52 hat jedoch ausdrücklich Ḍawâd.

4) Al-Azraḳî p. 445.

5) Eine andere Version derselben Begebenheit Aǵ. XIX, p. 5 f.

6) In der Traditionssammlung des Abû Dâwûd (bei Al-Damîrî II, p. 262) wird das Verbot auf den Propheten zurückgeführt.

der Helden des Stammes zu erlangen,[1] ausriefen, in folgender Weise: Jâla Rabîʿa, Jâla Chuzejma u. s. w., „O Stamm der Rabîʿa, Chuzejma" u. s. w.[2] Dadurch wurde die Zusammengehörigkeit der Kämpfenden im Kriege documentirt und dieser Schlachtenruf, Shiʿâr (Erkennungszeichen), Daʿwa oder Duʿâʾ[3] (An- und Aufruf, das letztere besonders, wenn er als Hülferuf diente) war zugleich nach seiner innern Bedeutsamkeit das Symbol der rühmlichen Erinnerungen und der stolzen Tradition des Stammes, an welche in Augenblicken, in denen der persönliche Muth angefacht werden sollte, zu erinnern war. Man legte ihm grosse Bedeutsamkeit für das Stammesleben bei. Es war der Stolz der Araber, diesem Rufe Ehre zu machen, wenn er als Kampfesruf, ihm gerecht zu werden, wenn er als Hülferuf ertönte.[4] Man kann einem Stamme nichts Rühmlicheres nachsagen, als dass alle seine Mannen zur Stelle sind, wenn der Schlachtenruf des Stammes verlautet.[5] Darum kann auch der alte Araber auf diesen Schlachtenruf wie auf einen heiligen Begriff[6] schwören, wenn ihn der Stammesstolz begeistert.

„Ich bezeuge — so sagt Ḥâtim — bei unserem Kriegesruf: ‚Umejma!' dass wir Kinder des Kampfes sind; wenn das Feuer desselben gezündet wird, so unterhalten wir es."[7] Um also zu sagen: jemand gehört diesem oder jenem Stamme an, konnte man in der alten Sprache die Umschrei-

---

1) Als Hülferuf dient auch der Name des Helden des Stammes, der dann dahin eilt, wo man seiner besonders bedarf. Z. B. ʿAnt. Muʿall. v. 66 (73), Dîwân desselben 25: 1—2; Ḥam. p. 333 v. 5. Man sagt ʿamma al-duʿâʾa, jemand hat den Ruf allgemein gebraucht, d. h. er hat den Gesammtnamen des Stammes gerufen, im Unterschiede von challala al-duʿâʾa, d. h. er hat einen besondern Ruf gebraucht, den Namen eines einzelnen Helden gerufen (s. die Stellen im Lbl. für or. Phil., 1886, p. 27). Diesem Rufe zu genügen galt dem arabischen Ritter als Ehrensache, selbst dann, wenn zwischen ihm und dem Rufer Feindschaft obwaltete. Aġ. XVI, p. 55, 4 ff. Wenn es sich um Blutrache handelte, rief man den Namen dessen, für den die Rache galt. Huḏejl. 35: 3.

2) Ueber diese Formen vgl. Fleischer: Beiträge zur arabischen Sprachkunde, VI St., p. 64 ff. (Berichte der k. sächs. Ges. d. Wissenschaften phil. hist. Classe, 1876) jetzt: Kleinere Schriften I, p. 390—5.

3) Das Rufen des Losungswortes wird auch durch waṣala I. VIII bezeichnet, Dozy, Supplément II, 811[a], 812[b].

4) ʿAmr b. Maʿdikarib empfand Gewissensbisse, als er hörte, dass Ḥâǵiz, den er verwundet hatte, den Ruf Jâla-l-Azd hören liess. Aġ. XII, 51, 9.

5) Noch in der spätern Poesie, Al-Mutanabbi ed. Dieterici I, p. 78 v. 35.

6) Man sehe jetzt besonders Robertson-Smith, p. 258. Auf die Heilighaltung des Stammesrufes scheint auch Huḏejl. 136: 2 zu deuten.

7) Dîwân Ḥâtim ed. Hassoun p. 28, 4, das zweite Wort ist dort in wadaʿwânâ zu corrigiren. Statt ishtadda nûruhâ heisst es bei Ibn al Sikkît, p. 44, wo dieser Vers citirt wird: shubba nûruhâ.

bung gebrauchen: er ruft (im Kampfe) diesen oder jenen Namen[1], oder man sagt istash'ara, er bedient sich dieses oder jenes Shi'âr (Losungswortes).[2] Um den Ḥarith b. Warḳâ und seinen Stamm zu schmähen, bedient sich der Dichter des Ausdruckes: „Wisse, dass die schlechtesten unter den Menschen die Angehörigen deines Stammes sind, als deren Shi'âr gerufen wird: Jasâr.“[3] Im Geiste des Islam mussten solche Bekundungen des Stammesbewusstseins verpönt sein; waren sie doch ausdrucksvolle Zeugnisse der Absonderung der einzelnen Stämme von einander, die der Islam zu tilgen kam. Und umsomehr musste der Islam gegen den Gebrauch des Shi'âr ankämpfen, als — wie wir gesehen haben — demselben religiöse Momente anhafteten. Darum wird dem Muḥammed — und dies vielleicht nicht mit Unrecht — in den Mund gelegt, dass er die Rufe der Ǵâhilijja strenge verboten habe.[4] Es sollte alles ausgemerzt werden, was an die Streitigkeiten und an die Rivalität der Stämme hätte erinnern können oder zur Wiederbelebung der Stammesfehden führen könnte. So erzählen denn auch die Geschichtsschreiber der ältesten Kämpfe des Islam gegen die Heiden von einer wesentlichen Wandlung des Schlachtenrufes im Kampfe der Muslime gegen ihre heidnischen Brüder. Nun sollten sich ja nicht mehr die Angehörigen der verschiedenen Stämme von einander, sondern die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden. Jene durften auch nicht viel Rühmliches in den Erinnerungen an ihre heidnische Vergangenheit finden. Bei Bedr rufen die Muslime: Aḥad, aḥad „Der Einzige“,[5] bei Uḥud ist ihre Losung: „Amit, amit“ „Tödte“,[6] bei dem Kampf um Mekka und an einigen andern Schlachttagen schreien ihre verschiedenen Abtheilungen die monotheistisch klingenden Rufe: Jâ banî 'Abd al-Raḥmân, Jâ banî 'Abd Allâh, Jâ banî 'Ubejd-Allâh![7] und in dem Kampf gegen den falschen Propheten Musejlama ist ihr Schlachtenruf: „O Besitzer der Sûra al-baḳara!“[8] u. a. m. (man vgl. Richter 7: 18. 20). In einer jener angeblichen Instructionen, welche man den Chalifen 'Omar[9] dem Abû Mûsâ al-Ash'arî ertheilen lässt, wird ihm folgender Befehl zugeschrieben: „Wenn zwischen den Stämmen Fehdekriege obwalten, und sie sich des Rufes bedienen: O Stamm des N. N.,

---

1) Hudejl. 202: 1 da'â Liḥjâna, vgl. ibid. nr. 236; 'Antara 19: 6—7; Ḥam. 80 v. 2 da'au li-Nizârin wantamejnâ li-Ṭajji'in.

2) Al-Nâbiġa 2: 15—16 mustash'irîna. 3) Zuhejr 8: 1.

4) Die Hauptstellen dafür sind B. Manâḳib nr. 11, Tafsîr nr. 307, zu Sûre 63: 6, wo man den Propheten selbst den Ruf jâ lal-Anṣâr und jâ lal-Muhâǵirîn (also nicht einmal specielle Stammesrufe) verpönen lässt mit dem Zusatze: da'ûhâ fa' innahâ muntina, d. h. lasset doch solche Rufe, denn sie stinken.

5) Ibn Hishâm p. 450. 6) ibid. p. 562.

7) ibid. 818, Wâḳidi-Wellhausen p. 54. 8) Al-Balâḏurî p. 89.

9) Vgl. über die Schlachtenrufe des 'Omar noch Aġ. IV, p. 55, 2.

so ist dies Einflüsterung des Satans. Du musst sie denn mit dem Schwerte tödten, bis dass sie sich zur Sache Gottes wenden, und sie Allâh und den Imâm anrufen. Ich habe gehört, dass die Angehörigen des Stammes Ḍabba den Ruf Jâla Ḍabba weiter gebrauchen. Bei Allâh! ich habe nie gehört, dass Gott durch Ḍabba Gutes herbeigeführt oder Schlechtes hintangehalten habe.[1] Aber gerade Abû Mûsâ al-Ashʿarî ist es, gegen den die Hirten der Banû ʿÂmir, die er zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zwingen will,[2] den Hilferuf Jà la ʿÂmir anwenden; allsogleich fand sich der als Dichter berühmte Al-Nâbiġa al-Ġaʿdî, ihr Stammesgenosse, mit einer Schaar von ʿÂmiriten zur Stelle, um die Hirten gegen die gesetzliche Obrigkeit in Schutz zu nehmen.[3]

In späteren Zeiten finden wir ganz willkürlich gewählte, in ihren Beziehungen zum Theil unverständliche Shiʿâr; ich erinnere z. B. an das Losungswort eines ʿalidischen Häuptlings i. J. 169: Wer hat das rothe Kamel gesehen (man raʾâ-l-ġamal al-aḥmar)?[4] Es ist bemerkenswerth, dass wir dieses Shiʿâr auch noch in neuerer Zeit als Kriegsruf von Beduinen erwähnt finden.[5]

3.

Die Ausschliesslichkeit des Stämmewesens wurde im alten Araberthume durch die Einrichtung des Ḥilf oder Taḥâluf (Eidgenossenschaft)[6] gemildert. Theilstämme traten behufs einer solchen Genossenschaft zuweilen aus den Gruppen heraus, denen sie zufolge ihrer genealogischen Tradition zunächst angehörten, um durch ein feierliches Bündniss in eine fremde Gruppe einzutreten.[7] Auch dem Einzelnen war es möglich, auf diese Weise der Eidgenosse (Ḥalîf)[8] eines fremden Stammes zu werden. Diese Bun-

---

1) Al-Ġâḥiẓ, Kitâb al-bajân, fol. 125ª.

2) Bekanntlich war die Unterwerfung der Beduinen unter das bestehende Staatsgesetz seit unvordenklichen Zeiten und auch neuester Zeit immer das schwierigste Moment der Staatsverwaltung im Orient. Die Chathʿam-beduinen waren solche Feinde der Entrichtung der Staatssteuer, dass sie das Jahr, als ein energischer Steuereintreiber (der Sohn des Dichters ʿOmar b. Abî Rabîʿa, Ende des I. Jhd.) aus Mekka unter ihnen seines Amtes waltete, zum Ausgangspunkt einer Aera stempelten. Aġ. I, p. 34, 1.

3) Aġ. IV, p. 139. 4) Al-Jaʿkûbî II, p. 488.

5) „Cavalier de la jument rouge" im Récit du séjour de Fatallah Sayeghir chez les Arabes errants du grand désert etc. Lamartine's Voyage en Orient (Paris 1841, Gosselin) II, p. 490.

6) In südarabischen Kreisen Takalluʿ, Ibn Durejd p. 307 vgl. Ġazîrat al-ʿarab p. 100, 9.

7) Vgl. Ḥam. p. 288 v. 5.

8) Ein solcher heisst auch maulâ-l-jamîn, der durch Eid Verwandte Ḥam. p. 187 ult.

desgruppen bildeten aber wieder ein neues Moment der Abschliessung, indem durch dieselben wieder eine Scheidewand erhoben wurde zwischen den Eidgenossen und allen jenen Stämmen oder Stammesgruppen, welche nicht in den Eidesbund mit einbezogen waren.

Das Taḥâluf kann wohl als die ursprüngliche Form der arabischen Stämmebildung betrachtet werden, insofern ein grosser Theil der späteren Stämmenamen im Grunde wohl keine andere Bedeutung hatte, als eine gemeinsame Bezeichnung mehr oder minder disparater Elemente, welche gleiches Interesse oder auch zufälliges Zusammentreffen auf dasselbe Gebiet zusammenführte. An Stelle der localen Einheit trat dann später die Fiction der genealogischen Einheit; so sind denn manche der später sogen. Stämme, nicht durch gemeinsame Abstammung, sondern durch gemeinsame Ansiedelung entstanden.[1] Dieser Vorgang ist auch in anderen Kreisen in derselben Weise, wie es die arabischen Genealogen thaten, dargestellt worden.[2] Auch in historischer Zeit hatte das Ḥilf-bündniss zuweilen die Folge, dass zwei ursprünglich fremde Stämme, zu einem Bündniss vereinigt, auch die Wohnsitze gemeinsam hatten[3] und in die engste Lebensgemeinschaft zu einander traten. Natürlich war es der schwächere Theil, der in solchen Fällen seine locale Selbständigkeit opfern musste, ja oft von dem tüchtigern Theil der Verbindung vollends aufgesogen wurde, so dass jener, sein selbständiges Stammesbewusstsein durchaus verleugnend, sich ganz und gar zum stärkern Bundesstamm bekannte.[4]

Solche Eidgenossenschaften wurden, wenn wir den Charakter der Araber recht kennen, nicht aus dem Gefühl innerer Wahlverwandtschaft geschlossen, sondern das alltägliche Interesse von Schutz und Trutz, zuweilen auch die gemeinsame Pflicht der Blutrache führten zum Abschluss solcher Bündnisse; am gewöhnlichsten führte dazu das Bedürfniss der Schwächeren, sich den Stärkeren untrennbar anzuschliessen,[5] das des numerisch

---

1) Lehrreich hiefür ist Jâḳût II, p. 60 über Ǵurash. Noch andere Gesichtspunkte im Zustandekommen von Stammeseinheiten hat Nöldeke, ZDMG. XL, p. 157 ff. klargelegt.

2) Vgl. Kuenen, De Godsdienst van Israel, I, p. 113.

3) Aǵ. XII, p. 123 unten — 124 oben: wakânû nuzûlan fî ḥulafâ'ihim.

4) Aǵ. VIII, p. 196, 15. Andere Beispiele hierfür — freilich aus muhammedanischer Zeit — findet man reichlich im Ǵazîrat al-ʿarab, p. 93, 22; 94, 25; 95, 17; 97, 17. Vgl. 109, 17 jatahamdanûna 92, 22 jatamadhaǵûna 112, 16 jatabakkalûna u. a. m., oder im Allgemeinen jamânijja tanazzarat 118, 7. Vgl. Aǵ. XV, p. 78, 10 tamaḍḍara, Jâḳût III, p. 632, 12.

5) Wie wenn z. B. die geringfügige Sippe der Kaʿb sich durch Ḥilf den Banû Mâzin zugesellt. Ibn Durejd p. 124. Die vereinigten Chuzâʿa gesellen sich zu den Banû Mudliǵ, um ihren eigenen Bestand zu ermöglichen. Hud. 224, die numerisch

unbedeutenden Verfolgten, der sich gegen mächtigere Gegner nicht zu wehren weiss und gezwungen ist, sich einer fremden Sippe zuzugesellen,[1] oder der Trieb vieler an sich schwacher Gruppen, in gemeinsamer Verbindung eine imposante Einheit dazustellen. Nach einer Nachricht bei Al-Buchârî[2] kamen auch solche Ḥilf-verhältnisse vor, in welchen sich mehrere Sippen zusammenthaten, um eine dritte mit Interdict zu belegen, die Verschwägerung oder Handelsverbindung mit derselben zu unterlassen, so lange sie nicht einer bestimmten Bedingung Genüge leistet.

Complicirter wurde der Ḥilf-bund, wenn eine durch Eidgenossenschaft verbundene Gruppe sich mit einer andern eidgenössischen Gruppe verschwor, um ein erweitertes Ḥilf zu Schutz und Trutz zu bilden. Wir haben Kenntniss von einem solchen combinirten Bund, welcher die Zeit des Heidenthums überdauerte und noch zur Zeit des Chalifen Jazîd I. zu Kraft bestand,[3] wie denn die Tradition der alten Eidgenossenschaften bis tief in die islamische Zeit hinein im Gewissen der Araber fortlebt. Al-Farazdaḳ beruft sich auf das Ḥilf, welches die Stämme Tamîm und Kalb in heidnischer Zeit mit einander abschlossen.[4]

Die Entstehung solcher Eidgenossenschaften war eine regelmässige Erscheinung in der arabischen Gesellschaft. Stämme, die niemals in Eidgenossenschaften eingetreten waren, sondern — wohl im Gefühl ihrer Stärke — für sich stets eine abgesonderte Einheit bilden wollten, gehörten zu den Ausnahmen und werden auf den Fingern aufgezählt.[5] Nur die im arabischen Volksgeist vorherrschende Neigung, die Stammesindividualität soweit nur möglich zu bewahren,[6] konnte diese Stämme von einem, im arabischen Stämmeverkehr nicht ungewöhnlichen Vorgange zurückhalten. Jedenfalls mochte es sich der Stamm zum Ruhm rechnen, auf kein Bündniss angewiesen zu sein, sondern sich auf sein eigenes Schwert verlassen zu können.[7]

Der Abschluss des Ḥilf, durch welchen zuweilen die aus dem natürlichen Stammesverhältniss folgenden Beziehungen alterirt, beziehungsweise Pflichten, die mit der natürlichen Stammesgemeinschaft zusammenhingen,

---

geringen Banû ʿÂmir schliessen sich den an Zahl mächtigeren Ijâditen an, Aġ. XXI, p. 271, 4 u. a. m.

1) Aġ. II, p. 178, 7 u. 2) Ḥaġġ nr. 45. 3) Ṭab. II, p. 448.

4) Aġ. XIX, p. 25.

5) S. die Originalwörterbücher s. v. ǵmr. Al-ʿIḳd II, p. 69.

6) Diese Tendenz spiegelt sich in der Legende einer Stammesgruppe ab, die sich Al-Ḳâra (ein Theilstamm der Banû Chuzejm) nannte. In sehr alten Zeiten wollte man diese Leute in die grosse Kinâna-gruppe aufgehen lassen, jene aber widersetzten sich dieser Zumuthung. Al-Mejdânî II, p. 39 unt. Ibn Durejd p. 110, 16.

7) Vgl. Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 46, 2.

mit Bezug auf ursprünglich fremde Gruppen übernommen wurden,[1] geschah in besonders feierlicher Weise. Feierliche Schwüre in Begleitung von traditionellen Ceremonien sollten dazu beitragen, durch die Erinnerung an die Formen und Umstände der Bundesschliessung vom Bruch der mit dem eingegangenen Verhältniss verbundenen Pflichten abzuschrecken; die bei diesen Gelegenheiten erwähnten Ceremonien erinnern im Allgemeinen an die auch bei sonstigen Eidesleistungen üblichen Formen, wie deren auch von anderen halbwilden Völkern überliefert werden (Plutarch, Publicola c. 4). „Dunkelrothes fliessendes Blut“ und andere — zuweilen wohlriechende — Flüssigkeiten spielten dabei eine Hauptrolle, Robertson-Smith hat die hierzu gehörigen Daten fleissig zusammengetragen;[2] auch mit Salz bestreutes Feuer wurde wie beim grossen Eidschwure Al-hûla verwendet.[3] Aber es scheint, dass solche feierliche, zum Theil grauenhafte Ceremonien nur bei Bundesschliessungen von dauerndem Charakter angewendet wurden. Die dauerhaftesten erkennt man an einem besondern Collectivnamen, den die zusammentretenden Gruppen von nun ab führen, Namen, durch welche zuweilen die Specialnamen der einzelnen Bundestheile in den Hintergrund gedrängt werden. Vielleicht das älteste Beispiel solcher dauernden Verbrüderung bietet das Zusammengehen einer grössern Anzahl von arabischen Stämmen, die auf ihrer Wanderung in Bahrejn zusammentreffen und unter dem Namen Tanûch eine Eidgenossenschaft zu Schutz und Trutz[4] bilden. Nach Abzug alles Unhistorischen, von Philologen und Antiquaren des II. Jhds. über diese Eidgenossenschaft Erdichteten[5] wird die Thatsache dieser Stämmeverbrüderung als glaubwürdiger historischer Kern der damit verknüpften Traditionen und Fabeln festgehalten werden können. Eine andere alte Eidgenossenschaft, von der uns jedoch weniger Dichtung und Wahrheit bekannt ist, ist die der Farasân, ein Name, den sich die Verbrüderung verschiedener Stämme beilegte.[6]

Nicht immer waren es einander ihrer Abstammung nach sonst fremde Gruppen, die durch die Eidgenossenschaft einander nahe gebracht werden. Die einzelnen Clans von grossen Stämmen hatten oft so verschiedenartige

---

1) Auch familienrechtliche Folgen hatten solche Bündnisse, z. B. mit Bezug auf das Erbrecht. Ibn Hishâm p. 934 oben; vgl. Robertson-Smith p. 47.

2) Kinship and marriage p. 46 ff. 261.

3) Ich verweise auf meine Ergänzungen des durch R. Smith gelieferten Materials im Literaturbl. für orient. Philologie, 1886, p. 24.

4) ʿalâ-l-tawâzur wal-tanâṣur. Tab. I, p. 746.

5) Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 23, A. 2. Sprenger, Alte Geographie Arabiens p. 208.

6) Ibn Durejd p. 8.

Interessen, dass das Band der Gemeinsamkeit zwischen ihnen leicht locker werden konnte; finden wir sie doch gar zu oft in Jahrzehende lang andauernder blutiger Fehde gegen einander begriffen. Es sind demzufolge auch Eidgenossenschaften zwischen jenen Sippen eines grossen Stammes zu finden, welche die Gemeinsamkeit der Interessen antrieb, einander näher zu stehen. So verbinden sich mehrere Clans der Banû Tamîm unter dem Namen Al-libad, d. h. die Zusammenhaltenden;[1] eine andere Genossenschaft nennt sich Al-barâǵim, d. h. Fingergelenke.[2] Die Bundesnamen sind häufig von den Ceremonien hergenommen, unter welchen die Bundesschliessung erfolgte, wie bei den „Blutleckern",[3] „Parfumirten",[4] „Gebrannten",[5] „Ribâb" (die ihre Hände in „rubb" eintauchten).[6] Interessant ist der Bundesname Al-aǵrabâni (die beiden Krätzigen), der zweien sich verbindenden Stämmen gegeben wurde, weil man von ihnen sagte, dass sie jeden, der ihnen Widerstand leistet, so schädigen, wie der Krätzige jeden inficirt, der mit ihm zu thun hat.[7]

Aber es gab auch Ḥilf-bündnisse von flüchtigerem Charakter, zu einem bestimmten Zweck abgeschlossen; kein Bundesname markirt diese Vereinigungen, bei deren Abschluss wohl auch jene feierlichen Ceremonien nicht in Anwendung kamen. Ein solches Bündniss mag das zwischen den Asad und Ġaṭafân gewesen sein, welches in einem dem Muḥammed zugeschriebenen Ausspruch[8] erwähnt wird, oder das Bündniss, welches der ʿAbsstamm zur Zeit des Helden ʿAntara, von seinen nächsten Blutsverwandten — den Banû Ḏubjân — verlassen, mit den tamimitischen Banû Saʿd schliesst, welches aber durch die Habsucht der letzteren übernacht zu nichte wurde.[9] Die verschiedenartigen Gruppirungen, in welche das wandelbare temporäre Ḥilf die Stämme zu einander brachte, scheinen auf die Politik und Diplomatie der Wüste bestimmend eingewirkt zu haben, und es wird nicht selten vorgekommen sein, dass zwischen den Stämmen Unterhandlungen gepflogen wurden, mit dem Zwecke, alte Bündnisse aufzulösen

---

1) Ibn Durejd p. 23.

2) Imrk. 57: 1. Ibn Durejd p. 134, vgl. Aǵ. I, p. 84 zweierlei Barâǵim.

3) Auch ein Einzelner heisst lâʿiḳ al-dam, Aǵ. XVIII, p. 156, 7 u.

4) S. Robertson-Smith l. c. Tab. I, p. 1138.

5) Lbl. f. or. Phil. l. c. p. 25. Al-Ǵauharî s. v. mḥsh.

6) Vgl. jedoch Al-ʿIḳd II, p. 59. So wie viele Stammesnamen, die ursprünglich nicht genealogische Bedeutung hatten, durch spätere Fabeln zu Ahnennamen wurden, so finden wir auch Banû Ribâb. Aǵ. IX, p. 14, 20.

7) Aǵ. IV, p. 155, 6 v. u.

8) Muslim V, p. 213 al-ḥalîfejn Asad wa-Ġaṭafân; in der Parallelstelle bei Al-Buchârî, Manâḳib nr. 7 fehlt diese Bezeichnung in allen Versionen.

9) ʿAntara nr. 25 ed. Ahlwardt p. 216.

— dafür war die Lösungsformel Chalʿ geprägt[1] — und in neue Hilf-combinationen einzutreten.[2] Dies war nach den altarabischen Begriffen doch wohl nur bei solchen Hilf-bündnissen möglich, deren Abschliessung von vorneherein nicht für lange Dauer beabsichtigt war, und nicht unter feierlichen Eidesriten erfolgte. Solche Bündnisse hat man leichter aufgefasst und diese Thatsache motivirt erst recht die Nothwendigkeit jener grauenhaften Gebräuche beim Abschluss von Bündnissen mit dauerndem Charakter. Die alte arabische Poesie ist reich an Beispielen dafür, dass diesem oder jenem Stamme Vorwürfe darüber gemacht werden, dass seine Zugehörigen den Treueid gebrochen haben oder in der Erfüllung der aus demselben folgenden Pflichten lässig waren,[3] und den Schutz, zu dem sie durch die Bande der Natur oder des Bündnisses verpflichtet waren, zu leisten verabsäumten;[4] so wie wieder andererseits von tugendhaften Stämmen und Leuten sehr oft besonders gerühmt wird, dass sie den Eid der Treue und des Bundes und die aus demselben folgenden Pflichten nicht verletzen;[5] auch in dem häufigen Selbstruhme arabischer Dichter und Helden wiederkehrt gerade dieses Moment der Muruwwa unaufhörlich.[6] Dies würde nicht als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben werden, wenn das Gegentheil nicht zu den häufigen Erscheinungen gehörte.[7] Die sociale Anschauung der Araber war zu sehr auf die Momente der wirklichen Blutsverwandtschaft gegründet, als dass ein die Blutsverwandtschaft symbolisch erzeugendes Bündniss fremder, zu einander in keinem engen genealogischen Verhältniss stehender Gruppen in Wirklichkeit der Blutsverwandtschaft hätte gleichgeachtet werden können.

„Verbrüdere dich, mit wem du magst, zur Zeit des Friedens, doch du musst wissen,
„Dass im Kriege dir jeder fremd ist, ausser deinen Verwandten.
„Dein Verwandter ist es, der dir willig zu Hülfe ist, wenn man ihn anruft, während das Blut vergossen wird.
„Verstosse denn den Verwandten nicht, auch wenn er dir Unrecht zugefügt hat,
„Denn durch ihn werden die Dinge verdorben und wieder gut gemacht.“[8]

---

1) Al-Ǵauharî s. v. chlʿ. 2) Einleitung zu Al-Nâbiga nr. 26 (p. 212).
3) Statt vieler Beispiele Mufadd. 13: 26.
4) Ein ähnlicher Vorwurf wird auch in einer südarabischen Inschrift den Bundesgenossen gemacht, ZDMG. XXIX, p. 609.
5) z. B. Al-Ḥâdira ed. Engelmann p. 7, 5 ff.
6) Ag. XIX, p. 93, 4 v. u., 50, v. 4—5. Mufadd. 7: 9—11.
7) Im Allgemeinen muss bemerkt werden, dass die Bundestreue, wie sie als die hervorragendste arabische Tugend gepriesen wird, doch immer nur ein Ideal war, dem die Araber sehr oft zuwiderhandelten. Freilich ist es wieder etwas übertrieben, diese Verhältnisse so zu fassen, wie dies Kay in seinem Aufsatze „History of the Banu Okeyl“ thut (Journal of Roy. As. Soc., New Series XVIII, p. 496).
8) Ḥam. p. 367.

Die gesellschaftlichen Bildungen innerhalb des arabischen Stämmelebens, welche das Taḥâluf darstellt, mussten den Vertretern der Idee Muhammeds ebenso anstössig sein, wie der Particularismus der Stämme. Denn sie befördern die Fehde zwischen den Stämmen, und werden im Islam durch die Verbrüderung aller sich zum Islam bekennenden Menschen überwunden. Neben dieser idealen allgemeinen Verbrüderung sollte die besondere Verbrüderung einzelner Stämme mehr keine Stelle haben. Daher der dem Muḥammed zugeschriebene Grundsatz: lâ ḥilfa fî-l-islâm, d. h. dass es keine Eidgenossenschaft im Islam geben könne.[1]

Aber auch einer andern Thatsache musste dieser Grundsatz dienstbar sein. Die Pflichten der Treue, welche aus Verhältnissen flossen, welche in den Lebensbeziehungen der Ǵâhilijja ihren Grund hatten, wurden durch Muhammed gelöst. Gar manche That wurde von den ältesten Anhängern Muhammeds gegen heidnische Stammes- und Bundesgenossen auf das Geheiss oder unter stiller Gutheissung des Propheten begangen, welche den Arabern als arge Perfidie galt, aber die Sanktion des Islam erhielt.[2] Allerdings finden wir auch eine andere Version des angeführten traditionellen Ausspruches als Antwort auf eine Anfrage des Ḳejs b. ʿÂṣim an den Propheten mit Bezug auf das Ḥilf-verhältniss. Es giebt kein Ḥilf im Islam — soll der Prophet geantwortet haben — aber haltet fest an den Bündnissen der Ǵâhilijja.[3]

IV.

Den deutlichsten Ausdruck erhielt die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam in einem für den Culturhistoriker bemerkenswerthen Documente. Wir müssen nochmals darauf zurückkommen, dass es eine recht schlimme Sache ist, wenn man seine Daten über die ältesten Lehren der muhammedanischen Kirche, um nicht zu sagen des Pro-

---

1) B. Kafâla nr. 2, Adab nr. 66.

2) Bemerkenswerth ist zu diesen Umständen das Gedicht des Abû Afaḳ bei Ibn Hishâm p. 995.

3) Aġ. XII, p. 157: lâ ḥilfa fî-l-islâm walâkin tamassakû bi-ḥilf al-ǵâhilijja. Dass im Islam das Ḥilf verpönt, während das Ǵiwâr in vielen Traditionssätzen als ein auch im Islam heilig gehaltenes Verhältniss empfohlen wird, ist mit ein Beweis dafür, dass Ǵâr und Ḥalîf nicht völlig synonyme Ausdrücke sind; letzteres setzt Robertson-Smith p. 45 voraus. Dass zwischen beiden Begriffen ein Unterschied gemacht werden muss, erhellt auch aus Aġ. II, p. 79 ult., nur wo es auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses nicht ankommt, sondern nur gesagt werden soll, dass jemand im Schutze eines Stammes lebt, wird der Ǵâr zuweilen mit Ḥalîf verwechselt, z. B. Aġ. ib. 167, 1 (ǵâr), Z. 14 (ḥalîf).

pheten selbst, aus jenen Sammlungen schöpfen muss, in welchen der Islam die Worte und Thaten seines Stifters zusammengestellt hat. Diese Reserve gilt auch für jene Sammlungen, welche nach Ansicht der muhammedanischen Wissenschaft das Resultat der scrupulösesten Kritik darstellen. Jener Theil unserer „Studien", welcher sich mit der Traditionsliteratur des Islam und der Geschichte derselben beschäftigt, wird es dem Leser klar machen, wie problematisch es wäre, die Lehren und Thaten Muhammeds daraus zu schöpfen, was die alten muhammedanischen Autoritäten als Lehren und Thaten desselben überliefern. Aber trotzdem besitzen diese Ueberlieferungen grossen Werth für die Kenntniss der Entwickelung der Lehren des Islam, als deren wichtigste Quellen sie bei den Bekennern angesehen werden. Uns dienen sie zuvörderst als Dokument dafür, zu erkennen, wie die ältesten Lehrer des Islam im Geiste des Stifters lehren zu können glaubten.

Wir besitzen aus diesem Kreise mannigfache Documente, welche den in der Koranstelle 49: 13 angeregten Gedanken nach allen seinen Consequenzen erfassen und ausführen und es wird unsere Aufgabe bilden, dieselben in den chronologischen Rahmen einzufügen, in welchen sie hineingehören. Jetzt wollen wir auf dieselben nur im Allgemeinen hinweisen und die wichtigsten unter denselben vorführen. Keines ist wichtiger und von denjenigen, die aus demselben Nutzen ziehen wollten, emsiger verbreitet worden, als jene Rede, die der Prophet in Mekka anlässlich seiner Abschiedswallfahrt (ḥaǵǵat al-wadâʿ) gehalten haben soll. Diesen feierlichen Moment[1] soll der Prophet benutzt haben, um jene Lehren des Islam, auf welche er das grösste Gewicht legt, namentlich solche, welche das veränderte Verhältniss der arabischen Gesellschaft darzustellen geeignet waren, seinen Gläubigen vorzuführen. Man könnte diese Rede die Bergpredigt des Islam nennen. Es wäre schwer zu bestimmen, welche Theile dieses religiösen Testaments des Propheten als authentisch gelten können.[2] Im Ganzen ist es die Arbeit späterer Zeit; um einen authentischen Kern (denn etwas hat doch Muhammed seinen Schülern bei jener feierlichen Gelegenheit gepredigt) haben sich im Laufe der Zeit verschiedene Ansätze gebildet, deren Gesammtresultat dann als die Abschiedsrede zusammenredigirt wurde. Wir werden sehen, dass noch nach Abschluss des gewöhnlichen Textes sich eine tendentiöse Schicht an denselben angesetzt hat.

Sehr schwer fällt für die kritische Frage der Umstand ins Gewicht, dass Al-Buchârî[3] nach verschiedenen Gewährsmännern verschiedene kleine

---

1) In einigen Berichten jedoch wird nicht gerade dieser Zeitpunkt angegeben.
2) Vgl. Snouck-Hourgronje, Het Mekkaansche Feest (Leiden 1880) p. 145.
3) B. Maǵâzî nr. 79, vgl. Ḥaǵǵ nr. 132; Adab nr. 42.

Stückchen[1] der ganzen Rede mittheilt, die dann später, als man daran ging eine grosse Abschiedsrede des Propheten zu fabriciren, leicht mit verwendet wurden. Es lassen sich aber nicht alle Theile der vor uns liegenden Fassung der Rede in solchen Fragmenten nachweisen, so wie denn derjenige Passus, auf den wir hier Gewicht legen, unter diesen alten Bausteinen nicht zu finden ist. Wohl aber wird er als selbstständige Rede Muhammeds in den Traditionssammlungen des Abû Dâwûd und des Tirmidî ausser allem Zusammenhang mit anderen Verordnungen angeführt; in den von diesen Sammlern überlieferten Versionen fällt aber das Hauptgewicht dieser Lehre nicht so sehr auf die Verneinung des Rassenunterschiedes, als auf die Zurückweisung der Prahlerei mit Ahnen, welche sich des rechten Glaubens nicht rühmen konnten. Es kann nicht ausgemacht werden, ob diese Richtung der in Rede stehenden Belehrung die ursprünglichere ist; zu bemerken ist allerdings, dass dieselbe erst durch einen Zusatz zur Geltung kommt, welcher in den gewöhnlichen Versionen der Rede nicht enthalten ist. Es kann jedoch constatirt werden, dass die muhammedanischen Theologen jener Entwicklung der Takwâ-tradition den Vorzug gegeben haben, welche den Ruhm der Ahnen insofern verdammen lässt, als er zum Anlasse des Wettstreites wird zwischen den Abkömmlingen verschiedener Ahnen. In der shîʿitischen Ueberlieferung wird diese Rede als Testament (waṣijja) des Propheten an ʿAlî vorgeführt.[2]

Andererseits hat man nicht gerastet, Muhammed gelegentlich seiner Abschiedswallfahrt auch andere Dinge sagen zu lassen, die in den hier benutzten Texten derselben nicht enthalten sind.[3] Jedenfalls enthält dies alte Stück muhammedanischer Glaubens- und Sittenlehre, welches schon im II. Jhd. d. H. als Wallfahrtsrede des Propheten allgemein verbreitet war, den Ausdruck dessen, was die Lehrer des Islam mit gutem Recht als den In-

---

1) Der Passus, in welchem dem koranischen Gedanken folgend, die Gottesfurcht als alleiniger Adelstitel aufgestellt wird, findet sich oft als selbstständige Tradition (ḥadîth al-taḳwâ — wie die Muhammedaner sie nennen) ausser dem Zusammenhange der Wadâʿrede z. B. B. Anbijâ nr. 9, vgl. Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 319 als Ausspruch ʿOmar's: Karam al-muʾmini taḳwâhu wadînuhu ḥasabuhu.

2) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ (Kairo 1303) p. 190.

3) Ein solches Stück finden wir z. B. in Al-Bagawî's Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 7 von ʿAmr b. al-Aḥwaṣ mitgetheilt: „Fürwahr, niemand büsst anders als für sich selbst, aber nicht der Vater für sein Kind und das Kind für den Vater. Fürwahr, der Satan hat die Hoffnung verloren, dass er in diesen eueren Städten je angebetet würde, aber man wird ihm gehorchen in solchen euerer Provinzen, die ihr geringschätzt, und er wird sich damit zufrieden geben.“ Andere haben auch das Verbot der Mutʿa-ehen in dieser Wallfahrtsrede ergehen lassen. Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭaʾ III, p. 29 unten.

tentionen des Stifters angemessen in seinem Namen verbreiten zu dürfen glaubten. Die verschiedenen Versionen, die wir von diesem alten Documente der muhammedanischen Anschauung besitzen, stimmen bei kleinen Unterschieden im Texte, inhaltlich betrachtet, alle darin überein, dass Muhammed seinen Gläubigen das Verschwinden aller genealogischen Gegensätze im Islam, als eine Cardinallehre des Islam, mit grossem Nachdruck ans Herz legte. „O Versammlung der Ḳurejshiten — so lässt sich der Prophet hören — Allâh hat von euch entfernt die Prahlerei der Ǵâhilijja und ihr Grossthun mit den Ahnen. Alle Menschen entstammen von Adam und Adam entstand aus Staub. O ihr Menschen! Wir haben euch erschaffen von Mann und Weib“ etc. (die oben angeführte Koranstelle).[1] „Keinen Vorzug hat der Araber vor dem Nicht-Araber, es sei denn durch Gottesfurcht“ — so wurde dann noch die ursprüngliche Fassung ergänzt.[2]

Der Vollständigkeit halber müssen wir auch die bereits oben angedeuteten Zusätze erwähnen, welche der Belehrung Muhammeds bei Abû Dâwûd und Al-Tirmiḏi hinzugefügt werden. Nach der Verpönung der Prahlerei der Ǵâhilijja, der Hervorhebung der gemeinsamen Abstammung von Adam, der selbst wieder aus Staub erschaffen ward, und der Betonung der Thatsache, dass aller Ruhm nur auf Taḳwâ (Gottvertrauen) zurückgeführt werden kann, heisst es da: „Die Menschen mögen denn aufhören sich zu rühmen mit Leuten, welche nichts sind als Kohlen des Höllenfeuers. Fürwahr, sie sind vor Allâh geringer geschätzt, als Mistkäfer, welche den Gestank in die Nase des Menschen bringen?“[3]

In diesem Sinne wurde dann die alte muhammedanische Lehre von der Gleichheit der Muhammedaner und von der Belanglosigkeit der Rassen- und Stammesunterschiede, die — wie wir sahen — sich auf eine auch im Koran ausgesprochene Lehre aufbaute, im Laufe der Jahrhunderte immer weiter entwickelt und durch die fortgesetzte Thätigkeit der Traditionisten als eine Grundlehre des Islam erwiesen. Man ersann Erzählungen, durch welche die Beschimpfung der Abkunft als verächtlich dargestellt werden sollte. So soll z. B. ʿAmr b. al-ʿÂṣî — für unsere geschichtliche Betrachtung doch wohl kein fester Muhammedaner — die Schmährede des Muġîra

---

1) Ibn Hishâm p. 821, Wâḳidi-Wellhausen p. 338.

2) Mit diesem Zusatz wird die Abschiedsrede von den Shuʿûbiten citirt bei Ibn ʿAbdi rabbihi II, p. 85. Auch Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, fol. 115ᵃ, kennt den Zusatz, den wir auch bei Al-Jaʿḳûbî II, p. 123 finden, der diesen Passus der Rede mit folgenden Worten beginnen lässt: „Die Menschen sind gleich wie die Fläche des vollen Kübels.“

3) Bei Al-Damîrî I, p. 245 findet man die verschiedenen Versionen dieses Ausspruchs.

b. Shu'ba durch die Verhöhnung des Stammes des Muġîra erwidert haben. Darob wird 'Amr durch seinen Sohn 'Abdallâh zurechtgewiesen, der ihm voller Bestürzung die Worte des Propheten vorhält. Der bussfertige 'Amr schenkt als Ausdruck seines Schuldbewusstseins und seiner Bussfertigkeit dreissig Sclaven die Freiheit.[1] Man wurde nicht müde, Aussprüche des Propheten zu citiren, welche in den verschiedensten Variationen, bald in spontan-belehrender Form, bald an Thatsachen anknüpfend, dieselbe Idee entwickeln. Die kanonischen Traditionensammlungen[2] enthalten z. B. folgende Erzählung einiger Zeitgenossen Muhammeds: „Wir gingen vor Abû Ḏarr vorüber in Al-Rabaḏa (bei Medina) und sahen, dass er in ein Oberkleid gehüllt war, sein Diener aber hatte einen ganz ähnlichen Mantel. Wir sagten ihm, dass er, wenn er beide Kleider vereinigte, für sich ein Oberkleid und Unterkleid besässe. Darauf erzählt A. Ḏ.: Einst fiel zwischen mir und einem meiner Glaubensbrüder, dessen Mutter eine Ausländerin war, ein Wortwechsel vor. Ich verspottete ihn mit seiner mütterlichen Abstammung. Er aber verklagte mich beim Propheten, und dieser wies mich mit folgenden Worten zurück: ‚Du, Abû Ḏarr, bist ein Mann, in dem noch die Ǵâhilijja spukt.' Als ich mich nun damit vertheidigen wollte, dass, wer von jemand beschimpft wird, sich durch die Schmähung der Eltern des Beschimpfenden Genugthuung verschaffen könne, wiederholte der Prophet: ‚Du hast noch die Ǵâhilijja in dir, fürwahr, es sind eure Brüder, die euch Gott unterthan gemacht. So speiset sie damit, was ihr esset, und kleidet sie von dem, womit ihr euch selbst bekleidet, bürdet ihnen nichts auf, dem sie nicht gewachsen sind, und wenn ihr's ihnen aufbürdet, so helfet ihnen.'" „Wer prahlt mit der Prahlerei der Ǵâhilijja", so heisst es in einer andern Tradition, „den beisset mit der Schande seines Vaters."[3] „Der Freigelassene ist aus dem Ueberschusse derselben Erde geformt, aus welcher derjenige geformt ist, der ihn freigelassen hat."[4]

Wir ersehen aus diesen Daten, wie die Gleichheitslehre des Islam einen weitern Schritt über die ursprüngliche Lehre von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Araber im Islam hinausgeht, durch die Lehre von der Gleichheit aller Menschen, die sich zum Islam bekennen. Der erste Ansatz zu diesem Schritte ist bereits in dem von Muhammed selbst geahnten Universalismus des Islam[5] gegeben, sowie auch in der Würdigung,

1) Al-Ḏahabî bei Abû-l Maḥâsin, Annales I, p. 73.

2) Muslim, Îmân nr. 7 (IV, p. 113), fast gleichlautend B. Adab nr. 43.

3) Hschr. Nr. 597 der Leidener Univers. Bl. 134.

4) Al-Mubarrad p. 712. Vorhergehend kann man viele Aussprüche des Propheten über Gleichstellung der Mawâlî finden.

5) Hierüber vgl. Snouck-Hurgronje: De Islam l. c. p. 46.

die Muhammed der Verschiedenheit der Menschen in Sprache und Farbe, welche er als Zeichen der göttlichen Macht betrachtet,[1] zu Theil werden lässt. Die weitere Entwickelung dieser Anfänge und unbewussten Anregungen war die natürliche Folge jener grossen Eroberungen, durch welche ein bedeutender Theil des nichtarabischen Orients in den Ring des Islam einbezogen wurde. Wollte die islamische Lehre mit sich selbst in Einklang bleiben, so musste sie dasjenige, was sie ursprünglich, so lange es nur arabische Anhänger Muhammeds gab, hinsichtlich dieser verkündete, nun auf alle Rassen ausdehnen, die den Bestand der muhammedanischen Gemeinde bildeten. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die neue Lehre ausser den pietistischen Kreisen unter den Arabern zumeist durch die Ausländer, Perser, Türken u. a. m. gefördert wurde, für die ihre Stellung innerhalb des auf arabischer Grundlage auferbauten Gemeinwesens eine Lebensfrage war. Sie hatten ein besonderes Interesse daran, die neue Lehre zu festigen, denn von ihrer Anerkennung hing ja eben alle Würdigung ab, die sie von ihren arabischen Religionsgenossen erwarteten. Von ihnen gehen wohl die zahlreichen Traditionsaussprüche aus, die auf die Kräftigung der Lehre von der Gleichheit aller Gläubigen ohne Unterschied der Rasse absehen: „Schmähet keinen Perser, denn niemand schmäht einen Perser, es sei denn, dass Gott Rache an ihm nimmt in dieser und der zukünftigen Welt.“[2] Und nicht nur den begabten weissen Rassen zu Liebe hat man solche günstige Traditionsaussprüche erdichtet; auch die Kinder des dunkeln Erdtheiles[3] sollten vor Zurücksetzung und Verachtung bewahrt und geschützt werden, umsomehr, da der Islam Ursache hatte, den schwarzen Aethiopiern, wegen des Schutzes, den ihr König den ersten Bekennern des Propheten gewährte, erkenntlich zu sein. Dies Gefühl mag wohl mitgewirkt haben in der Entstehung von Legenden, von welchen die folgenden als Proben zu betrachten sind.

„Einst — so erzählte man — trat ein Aethiopier in das Gemach des Propheten und sprach: ‚Ihr Araber übertrefft uns in allen Beziehungen; ihr seid zierlicher an Gestalt, schöner an Farbe als wir, auch hat Gott euch gewürdigt, den Propheten unter euch zu erwecken. Was glaubst du nun? wenn ich an dich und deine Sendung glaube, werde ich wohl mit den gläubigen Arabern zugleich einen Platz im Paradiese finden?‘ ‚Ja, wohl wirst du dies — erwiderte der Prophet — und die schwarze Haut des Aethiopiers wird auf eine Wegstrecke von tausend Jahren Glanz verbreiten.‘“ — Immer, so heisst es in diesem Sinne in einem traditionellen Satz, leben

1) Sûre 30: 21.

2) Al-Tha'âlibî, Der vertraute Gefährte des Einsamen, herausgeg. von Flügel, nr. 313.

3) Ueber die Werthschätzung der Urbevölkerung Aegyptens s. Jâkût I, p. 306, 4.

auf Erden sieben fromme Männer, um derentwillen Gott die Welt aufrecht erhält; wären sie nicht, würde die Erde zusammenstürzen und der Vernichtung anheimfallen alles, was in ihr lebt. Abû Hurejra erzählt, dass ihn der Prophet einmal so angeredet habe: „Sieh da, bei dieser Thüre tritt ein Mensch ein, einer von jenen sieben Frommen, denen die Welt ihren Bestand verdankt. Und herein trat ein Aethiopier.“[1]

Wenn wir die oben angeführten Aussprüche der muhammedanischen Tradition auf ihre relative Entstehungszeit prüfen, so müssen wir zur Ueberzeugung gelangen, dass jene Traditionen, welche die Gleichstellung der zum Islam bekehrten nichtarabischen Rassen predigen, einer spätern Schicht angehören, als jene, welche auf die Aufhebung des Stammesunterschiedes bloss innerhalb des arabischen Volkes gerichtet sind. Diese Reihenfolge der Entstehung jener Aussprüche entspricht dem stufenweisen Fortschritt der Ausbreitung des Islam. Das Bedürfniss aber, immer und immer solche Aussprüche zu prägen,[2] weist auf die Thatsache hin, dass die blosse koranische Lehre und dasjenige, was in dieser Richtung in alten Traditionen gelehrt ward, nicht im Stande war, die ererbte Nationaleitelkeit des Arabers aus der Seele zu tilgen. Der Araber von edlem Geblüt wollte sich nicht so leicht daran gewöhnen, dass der Adel seiner Abstammung ihm keine Vorrechte gewähre vor einem andern Menschen, den das Band transcendentaler Ideen ganz zu seinesgleichen machen sollte.

Sehr kräftig wird nach dieser Richtung das Verhältniss des arabischen Bewusstseins zu dem Islam durch die Erklärung des Cavaliers vom Stamme Ṭejj, Zarr b. Sadûs, zum Ausdruck gebracht. Dieser Held befand sich in der Begleitung des Zejd al-Chejl, als dieser die Huldigung des Stammes und die Unterwerfung unter das Gesetz des Islam darbrachte. Zarr aber war nicht geneigt, wie sein Genosse dem Islam das Opfer des arabischen Stolzes darzubringen. „Ich sehe hier einen Menschen, der die Gewalt über alle Menschen an sich reissen will; über mich soll aber kein anderer herrschen, als ich selbst.“ Lieber war es ihm, nach Syrien zu gehen und sich dem christlichen Reiche anzuschliessen.[3]

Das Beispiel des ġassanidischen Fürsten Ǵabala VI. b. al-Ajham ist für die Würdigung dieser Denkungsweise besonders lehrreich. Dieser Fürst,

---

1) Hschr. der Univ. Leipzig D. C. nr. 357.

2) Dahin gehört auch der durch ʿOmar einem Araber gegenüber ausgesprochene Grundsatz: „Wenn die Nichtaraber (al-aʿâǵim) die Ausübung der Religion aufweisen, wir (Araber) aber dies nicht thun können, so sind jene dem Muhammed näher als wir am Tage des Gerichts. Wer in der Uebung der Religion zurückbleibt, den kann seine Genealogie nicht adeln.“ Al-Mâwerdî ed. Enger p. 346.

3) Ibn Hishâm p. 112; Aġ. XVI, p. 49.

der bei Gelegenheit eines Ḥaǵǵ einem gemeinen Araber gegenüber sein Vorrecht als Höherstehender geltend machen wollte, soll von ʿOmar die Worte vernommen haben: „Fürwahr, euch beide vereinigt der Islam, du hast gar keinen Vorzug vor jenem, es wäre denn die Gottesfurcht.“ „Ich habe geglaubt“, sagt nun Ǵabala, „dass ich durch die Annahme des Islam an Rang gewinne!“ und als ʿOmar diesen Ideengang zurückwies, wurde jener wieder Christ und wandte sich an den Hof des Kaisers von Byzanz, wo er grosser Ehren theilhaftig wurde. Was nun immer der Historiker von der Glaubwürdigkeit der einzelnen Momente der Erzählung, deren Schlussworte hier angeführt sind, abzuziehen habe,[1] — in der Darstellung finden wir vollends die Sprache der Theologen wieder[2] — so spiegelt diese Erzählung ganz getreu die Gesinnung der arabischen Aristokraten gegen die Gleichheitslehre des Islam. So ungefähr, wie man hier den dem Christenthume nahestehenden Ǵabala reden und handeln lässt, wird wohl in der ersten Zeit des Islam jeder echte Araber, aus dem der Heide nicht leicht auszutreiben war, gedacht und gefühlt haben.

Derselbe Gegensatz zwischen Araberthum und islamischer Lehre kommt auch in der dauernden Geltung der mit dem alten Stämmewesen zusammenhängenden Auffassung zur Erscheinung. Wir haben bereits oben sehen können, dass die Bespottung der feindlichen Stämme auch im Islam nicht vom Munde der Dichter schwand,[3] und die vielen Traditionen, in welchen Mufâchara und Munâfara von den Theologen verpönt wird, und manche anekdotenhafte Erzählung, welche das Bestreben hat, die arabische Prahlerei ins Lächerliche zu ziehen (S. 59), zeigen uns, für wie nothwendig man es auch fürderhin halten musste, gegen die Fortdauer heidnisch-arabischer Weltanschauung anzukämpfen.

Das Sonderbewusstsein der Stämme blieb so lebendig in der socialen und politischen Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft, dass in der ersten Zeit des Islam die verschiedenen Stämme auch im Kriege beson-

---

1) Die historische Schätzung der Erzählung hat Nöldeke vollzogen, Die ghassânischen Fürsten p. 46.

2) Aġ. XIV, p. 4. Die Geschichte wird von den Muhammedanern gern erzählt; man vgl. z. B. Al-ʿIkd I, p. 140—43, dort ist ersichtlich, dass dieselbe als letzten Gewährsmann auf einen Maulâ der Banû Hâshim zurückgeht; dieser Umstand ist für die Tendenz derselben nicht gleichgültig. Bei Ibn Ḳutejba (s. Reiske, Primae lineae historiae regnorum arabicorum p. 68) wird die Begebenheit anders dargestellt; sie spielt nicht in Mekka, sondern in Damaskus und der Richter ist nicht ʿOmar, sondern Abû ʿUbejda, der Praefect von Damaskus.

3) In Abû Nuwâs' (st. c. 190) Dîwân enthält der 1. Abschnitt des VI. Buches die „Verspottung der Stämme, der nomadisirenden und festsitzenden Araber.“

ders gruppirt werden mussten,[1] und in Städten, welche durch officielle Colonisation entstanden, z. B. in Baṣra und Kûfa, wurden die angesiedelten Stämme in gesonderten Vierteln untergebracht;[2] die Viertelmeister der verschiedenen Stammesquartiere bildeten zusammen die municipale Behörde.[3] Nur wenn einzelne Stämme in zu kleiner Anzahl vertreten waren, konnte man — und auch dann nur unter heftigem Widerstand — die Angehörigen mehrerer Stämme in einer gemeinsamen Gruppe unterbringen.[4] Ja sogar auch in der Bethätigung der Gottesverehrung, also einer Beziehung, welche in eminentem Sinne berufen war, den Particularismus der Stämme aufzuheben, oder mindestens auszugleichen, hielt man die Absonderung der Stämme aufrecht; wir hören von besonderen Moscheen einzelner Stämme in den eroberten Provinzen.[5] — Dieselben Momente treten uns in den intimeren Beziehungen des socialen und geistigen Lebens entgegen. Haben zwei Leute aus verschiedenen Stämmen einen privaten Streit mit einander, so können wir mit Sicherheit darauf gefasst sein, dass es in der Verhandlung ihrer streitigen Angelegenheit nicht ohne gegenseitige Verhöhnung jenes Stammes, dem die betreffenden Gegner angehören, abläuft. Ein Angehöriger der ḳurejshitischen Umejjafamilie will dem Dichter Al-Farazdaḳ seine Braut Al-Nawâr streitig machen, obwohl der Dichter beweisen zu können glaubt, dass er durch die Ausbezahlung ihrer Morgengabe feste Ansprüche auf sie erworben habe. ʿAbdallâh b. al-Zubejr nahm Partei gegen Al-Farazdaḳ und in seinem Streite mit ihm kann er nicht umhin, ihm seinem Stamm Tamîm vorzuwerfen, den er Ǵâlijat al-ʿarab, den verbannten Stamm der Araber nennt, in Erinnerung daran, dass dieser Stamm hundertundfünfzig Jahre vor dem Islam die Kaʿba ausgeplündert habe und deshalb von den übrigen Arabern verjagt worden sei. Dies veranlasst den Dichter, dem Ḳurejshiten eine Lob-

1) Tab. II, p. 53. Oder sollte diese besondere Verfügung der Ermöglichung der proportionellen Dotation der Krieger gedient haben?

2) Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 209 f., Jâḳ. III, p. 495, 19, vgl. Al-Wâḥidî zu Al-Mutanabbî (I, p. 147) 57: 33. Diese Art der Absonderung der Stämme begleitete die Araber in die entlegensten Provinzen. Als der zweite Regent aus der Dynastie der Idrisiden am Ende des II. Jhd.'s die Stadt Fes erbaute, bestimmte er gesonderte Quartiere für die einzelnen arabischen und berberischen Stämme. Annales regum Mauritaniae, ed. Tornberg, I, p. 24—25.

3) Tab. II, p. 131 ruʾus al-arbâʿ in Kûfa, ruʾus al-achmâs in Baṣra.

4) Jâḳût II, p. 746 s. v. Râjat.

5) z. B. die Moschee der Banû Kulejb in Kûfa, Al-Mubarrad p. 561, 13, der Banû Ḳarn ebendaselbst, Ibn Durejd p. 287, 6, der Banû Bârik (wohl des ganzen Chuzâʿa-stammes) gleichfalls in Kûfa, Aġ. VIII, p. 31, 21, der Anṣâr in Baṣra, Fragmenta hist. arab. p. 56, 3 u. 57, 13. Spätere Verhältnisse werden wohl anticipirt, wenn eines Masǵid Banî Zurejḳ zu Muhammeds Zeit erwähnt wird. B. Ǵihâd nr. 55—57.

rede auf den Tamîmstamm entgegenzusetzen, in welcher dieser als der Glanz des Araberthums dargestellt wird.[1] Noch zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit konnte der Richter ʿUbejdallâh b. al-Ḥasan einen Zeugen aus dem Stamm der Nachshal unter dem Vorwande zurückweisen, dass er ein Gedicht, welches vom Ruhme seines Stammes erzählte, nicht kannte: Wäre er ein braver Mann, so würde er die Worte kennen, in welchen der Adel seines Stammes gerühmt wird.[2] Und im IV. Jhd. hält es der Dichter Al-Mutanabbî für nothwendig, seine wirkliche Abstammung zu verheimlichen, weil er — wie er seinem Freunde gegenüber motivirt — fortwährend mit arabischen Stämmen Umgang hat und Besorgniss hegt, dass einer oder der andere von denselben gegen den Stamm, dem er selber angehört, feindlich gesinnt ist.[3]

Zu den aus der heidnischen Epoche überkommenen und auch im Islam immer wieder hervortretenden Momenten kam aber in muhammedanischer Zeit merkwürdigerweise noch ein neues hinzu, welches geeignet war, die praktische Bewährung der muhammedanischen Lehre von dem Verschwinden des Stammesunterschiedes im Islam vollends in Frage zu stellen und durch dessen Emporwachsen in den besten Zeiten des Islam sich Stammesfehden herausbildeten, wie sie die heidnischen Zeiten, deren Stammeskriege doch immer nur Balgereien höchst kleinlicher Natur waren, nicht gesehen hatten. Das neue Moment der Stammesstreitigkeiten, welches wir nun zu betrachten haben, lebt und wirkt in allen Gebieten der muhammedanischen Gesellschaft in allen Jahrhunderten bis zum heutigen Tage fort: ich meine die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern.

Die Feindseligkeit zwischen diesen beiden Gruppen der Araber ist aller Welt so selbstverständlich und geläufig, dass der Dichter Al-Mutanabbî[4] in einem schadenfreudigen Gedicht über die Niederlage des Rebellen Shabîb, der gegen den Ichshiditen Kâfûr sich aufgelehnt hatte, folgende witzige Wendung gebrauchen konnte: „als ob die Nacken der Menschen zu dem Schwert Shabîb's gesagt hätten: dein Genosse ist ein Ḳejsit (nördlicher Araber), du selbst ein Jemenit“ — er war nämlich unterlegen und warf sein Schwert von sich. Die Pointe liegt hier darin, dass „das jemenitische“ (jamânin) ein geläufiges Epithet des Schwertes ist. Der Ḳejsit kann mit

1) Aġ. VIII, p. 189. Zur Zeit der Umajjaden benannten die ansässigen Syrer die nach Syrien eingewanderten Ḥiġazener mit dem Spottnamen Ġâlijat-al-ʿarab, ibid. p. 138, vgl. Aġ. XIV, p. 129, Ḥam. p. 798 v. 1.

2) Al-Mubarrad p. 255, 19. Eine ähnliche Anekdote wird mit Bezug auf andere Personen erzählt Aġ. XI, p. 135 oben.

3) Bei Rosen, Notices sommaires des Mss. arabes du Musée asiatique I, p. 226.

4) ed. Dieterici p. 672 (254: 6).

dem Jemenischen nicht zusammen bleiben.[1] Im IV. Jhd. erzählt uns Al-Hamdânî, dass in Ṣanʿâʾ die dort ansässigen nizâritischen Familien mit den von persischen Ahnen abstammenden Geschlechtern (al-abnâʾ) gemeinsame Sache halten und sich von den südarabischen Stämmen sich herleitenden Familien völlig absondern.[2] Von Al-Ṣaliḥijja, einer Ortschaft an der syrisch-ägyptischen Grenze, erzählt der im Jahre 1101 der H. reisende muhammedanische Pilger ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî, dass es dort zur Zeit seiner Durchreise zwei besondere Stadttheile gegeben habe, einen ḳejsitischen (nordarabischen) und einen jemenitischen (südarabischen), deren Bewohner in steter Fehde gegen einander leben.[3] Es ist dies dasselbe Bild, welches uns kurz nach der arabischen Occupation Andalusiens das Verhältniss dieser Stammesgruppen zu einander bietet; diese mussten zur Verhütung der Bürgerkriege — die aber dennoch ausbrachen — in verschiedenen Theilen des Landes angesiedelt werden.[4]

Im Jahre 1137 d. H. schreibt Muṣṭafâ b. Kamâl al-dîn al-Ṣiddîḳî:[5] „Bis zum heutigen Tage ist unter manchen unwissenden Arabern der Fanatismus und Hass zwischen Ḳejsiten und Jemeniten fortdauernd, und noch in gegenwärtiger Zeit haben die Kriege zwischen ihnen nicht aufgehört; obwohl es bekannt ist, dass dies zu den Handlungen der Ǵâhilijja gehört, die der Prophet untersagt hat.“ Und noch in ganz moderner Zeit ist der Kampf zwischen Ḳejsiten und Jemeniten in den verschiedensten Gebieten des Islam nicht erloschen. „Durchweg in den Provinzen Jerusalem und Hebron — erzählt Robinson — zerfallen die Bewohner der verschiedenen Dörfer in zwei grosse Parteien, wovon die eine Ḳejs, die andere Jemen genannt wird. Von allen, die wir befragten, konnte uns Niemand über den Ursprung oder das Wesen dieser Unterscheidung Aufschluss geben, ausser dass sie über Menschengedenken hinausreiche und jetzt nicht im Mindesten mit ihrem Ritus oder Dogma zusammenhänge. Sie scheint in der That kaum in etwas anderem zu bestehen, als dem Faktum, dass beide Feinde sind. In früheren Zeiten wurde in ihren Streitigkeiten oft Blut vergossen, aber jetzt sind sie alle ruhig. Jedoch zeigt sich diese angeborene Feindschaft in gegenseitigem Misstrauen und Verläumdung.“[6] Man wird,

1) S. über die Deutung des Verses Ibn al-Athîr, Al-mathal al-sâʾir, p. 392.

2) Ǵazîrat al-ʿarab p. 124, 20.

3) Kitâb al-ḥaḳîḳat wal-maǵâz (Hschr. der Universitätsbibliothek in Leipzig D. C. nr. 362) fol. 152b.

4) Dozy, Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne (3. Aufl.) pp. VII, 10. 79.

5) Hschr. des orientalischen Institutes in St. Petersburg (Catalog Rosen nr. 27) Bl. 85a.

6) Palaestina und die südlich angrenzenden Länder, II, p. 601.

ohne Parallelen und Analogien gewaltsam finden zu wollen, unwillkürlich an die Schilderung der gallischen Gesellschaft bei Julius Caesar, mit ihrer Zweitheilung in Aeduer und Sequaner, erinnert. Eadem ratio est in summa totius Galliae: namque omnes civitates in partes divisae sunt duas.[1] Nach dem Bericht des Engländers Finn, der während seiner achtzehnjährigen Consularthätigkeit in Jerusalem viele werthvolle Erfahrungen über Land und Leute in Palästina sammelte, giebt es auch äussere Unterscheidungszeichen zwischen diesen beiden Factionen. Die Ḳejsijje erkennt man an ihren dunkelrothen gelbgestreiften Turbans, die gegnerische Partei giebt der hellern Farbe den Vorzug. Diese Farbenbevorzugung übertragen sie auch auf die Thiere. Der Ḳejsite hält dunkelfarbige Pferde für kräftiger als hellfarbige, ebenso sollen nach ihrer Ansicht dunkle Hähne stets den Triumph über ihre hellfarbigen Gegner davontragen. Sehr bemerkenswerth ist die Notiz Finn's, dass die beiden Stammesparteien auch durch ihre Aussprache des Arabischen kenntlich sind. Die Ḳejsijje sprechen den Laut, mit welchem ihr Parteiname beginnt, wie ein hartes g aus. Der gefürchtete Clan der Abu Gôsh gehört der Jemenitenfaction an.[2]

Aber dies Verhältniss zwischen Ḳejsiten und Jemeniten in moderner Zeit ist nur ein Schemen der gegenseitigen Gesinnung dieser Gruppen in den ersten Jahrhunderten des Islam. Dieselbe kommt sowohl in dem Gefühle der Solidarität zum Ausdruck, von welcher die Angehörigen je einer dieser Gruppen für einander beseelt sind, als auch in Zeichen der Gehässigkeit, welche sich in dem Verhältniss der beiden Gruppen zu einander kundgeben. Nicht auffallend ist es, wenn in den Jemeniten von Emessa gegen die Mitte des I. Jhd. das Rassengefühl so intensiv waltet, dass sie den Dichter Al-Aʿshâ aus dem Stamme Hamadân, als einen der ihrigen, der nach Syrien zog, durch reichliche Geldunterstützung, dessen Betrag sie auf die einzelnen Mitglieder ihrer Landsmannschaft repartiren, fördern. Sie wurden hierzu durch den Anṣârer Al-Noʿmân b. Bashîr veranlasst.[3] Viel merkwürdiger als solche Aeusserungen des einseitigen Solidaritätsgefühles sind die Merkmale exclusiver Gehässigkeit gegen Leute der rivalisirenden Rasse. Was, besonders zur Zeit des Aufkeimens dieser gehässigen Gefühle zwischen Nord- und Südarabern, die Gesellschaft selbst noch nicht fühlt, das wird ihr durch die Dichter, diese Propheten des Stammeshasses, eingeflösst. In Chorâsân thuen sich zur Zeit des Statthalters Al-Muhallab und seines Sohnes Jezîd die Rabîʿa-araber mit Jemeniten in ein Bündniss zusammen; niemand

1) De bello gall. VI, 11.

2) Stirring times or record from Jerusalem Consular chronicles (London 1878) I, p. 226—229.

3) Aġ. V, p. 155; XIV, p. 121.

fand dies damals unnatürlich, nur der fanatische Dichter Kaʿb al-Ashkarî, ein Azdite, der in den gehässigsten Ausdrücken die Absonderung der Rabîʿa von den Jemeniten fordert.[1] Am Ende des II. Jhd. sagt der Dichter Bekr b. al-Naṭṭâḥ (st. 200) in seinem Trauergedicht auf den im Kriege gegen die Shurât gefallenen Mâlik b. ʿAlî:[2] „Sie (die Mörder) haben Maʿadd dessen beraubt, was sie (an Stolz) besassen — und haben die Rassenüberhebung in das Herz eines jeden Jemeniten gesenkt (über den Tod des nordarabischen Rivalen).[3] Also es wird geradezu Schadenfreude vorausgesetzt, wenn die rivalisirende Rasse eines tüchtigen Mannes durch den Tod verlustig wird.

Das sociale Leben, die Politik und die Literatur spiegeln in gleich lebhafter Weise das feindselige Gefühl der beiden grossen Gruppen der arabischen Nation gegen einander. Auch innerhalb der zur selben Gruppe gehörenden Stämme kam es vor, dass der eine Stamm den andern für unebenbürtig hielt und eine Verschwägerung mit demselben spöttisch zurückwies.[4] Namentlich die Ḳurejshiten pflegten ein solch ausschliessendes Gefühl gegenüber anderen Stämmen, so dass es als ein Titel besondern Ruhmes für einen Stamm hervorgehoben werden kann, dass die Ḳurejshiten die Verschwägerung mit demselben nicht zurückwiesen.[5] Für die Familie der Banû-l-Azraḳ, welche sich in Mekka angesiedelt hatte, musste die Fabel von einem schriftlichen Privilegium, welches ihr der Prophet ertheilte, ersonnen werden, um es zu rechtfertigen, dass sich der Ḳurejshstamm mit diesen Nachbarn verschwägerte.[6] Auch in anderen Stämmen walteten ähnliche Rücksichten. Als Al-Farazdaḳ hörte, dass ein Mann von den Ḥabiṭât um die Hand eines Dârim-mädchens (er selbst gehörte diesem Stamme an) anhielt, geisselte er diese Zumuthung:

„Ebenbürtig den Banû Dârim ist der Stamm Mismaʿ — die Ḥabiṭât mögen unter ihresgleichen freien.“ [7]

1) Aġ. XIII, p. 60 oben.

2) Er gehörte zu den Chuzâʿa, einem mit Rücksicht auf seine nord- oder südarabische Zuständigkeit zweifelhaften Stamme.

3) Aġ. XVII, p. 158, 3 v. u.

4) Ueber Mesalliancen im Heidenthum Hudejl. 147. Bei der Anschauung der alten Araber über Exogamie kann der Vorwurf, dass der Vater des ʿUrwa b. al-Ward eine Fremde (ġarîba) geheirathet habe (Dîwân ed. Nöldeke 9: 9) nur auf die Unebenbürtigkeit der Banû Nahd bezogen werden, mit denen sich jener verschwägerte (vgl. 16 u. 19). Für die spätere Zeit vgl. Ḥam. p. 666 v. 2, Ǵerîr bei Ibn Hishâm p. 62, 11, Anmerkungen zu Ibn Durejd, p. 196 t.

5) Aġ. XXI, p. 263, 4.

6) Al-Azraḳî p. 460 oben. Das besondere Hochgefühl, welches im Kreise der Ḳurejshiten herrschte, charakterisirt der Ausspruch, dass ein Daʿijj des Ḳurejshsstammes edler sei, als ein unzweifelhafter Edler aus welchem andern Stamme immer. Aġ. XVIII, p. 198, 3 u. 7) Al-Mubarrad p. 39 = Dîwân, ed. Boucher, p. 46, 4 v. u.

Und es handelte sich in diesem Falle um zwei Familien der Banû Tamîm. Auch noch in allerneuester Zeit wird berichtet, dass die Bewohner von Janbuʿ (Halbbeduinen aus dem Ǵuhejnastamm) sich nur ganz ausnahmsweise herablassen, Mekkanerinnen zu heirathen, „wo denn trotz des hohen Ranges, welchen die Kinder Mekkas durch ihre Geburt bei allen anderen Arabern einnehmen, dennoch hier die unausbleibliche Folge ist, dass die Sprösslinge aus dieser Ehe nicht für ganz ebenbürtig angesehen werden."[1] In noch allgemeinerer Weise konnte bei der Stimmung, die zwischen Nord- und Südarabern herrschte, die eheliche Verbindung zweier Individuen aus je einer dieser Gruppen auch fürder als mindestens nicht normal betrachtet werden.[2] Die poetische Literatur der ersten beiden Jahrhunderte bietet ein treues Spiegelbild dieser socialen Stimmung. Nur selten liessen sich Stimmen hören, wie die des Nahâr b. Tausiʿa (st. 85):

„Mein Ahn ist der Islam, ich habe keinen andern Ahnen — mögen die anderen prahlen mit Ḳejs und Tamîm."[3]

Wie die Poeten des ältern Zeitalters die Herolde des Ruhmes ihres Stammes waren und die Dolmetscher der stolzen Gesinnung desselben gegen andere Stämme, so verkündet ihre Muse nun den Ruhm ihrer Stammesgruppe und die Verhöhnung der rivalisirenden Rasse.[4] Will jetzt ein Dichter den andern schmähen, so begnügt er sich z. B. „nicht damit, dass er den Azd-stamm verhöhne, sondern er wendet sich gegen die gesammten Jemeniten" und dabei fallen Beschuldigungen wie die des Mâziniten Ḥâǵib b. Dubjân in seinem Hiǵâʾ gegen den Azditen Thâbit Ḳuṭna (Ende des I. Jhd.):

„Die Zinǵ sind besser, wenn sie ihre Ahnen nennen,
„Als die Söhne Ḳaḥṭâns, die Feiglinge, die Unbeschnittenen.[5]
„Menschen sind es, die du siehst, wenn der Kampf auflodert,
„Elender im Betreten der Gemeinheit, als der Schuh.
„Ihre Weiber sind Gemeingut für jeden Lüstling,[6]
„Ihre Schützlinge sind Beute für Ritter und Fussgänger."[7]

---

1) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 129. Bei der oben angeführten Thatsache wird wohl der Umstand keinen Einfluss haben, dass die Ǵuhejna sich für einen südarabischen Stamm halten. Vgl. auch Burton, A pilgrimage to Mecca and Medina, Leipzig 1874, II, p. 256 unten.

2) Aǵ. VII, p. 18, 18. 3) Al-Mubarrad p. 538, 15.

4) Die Nordaraber hielten sich für die Poesie mehr befähigt, als die Südaraber, auch auf den südarabischen Imrḳ. wird dies Urtheil ausgedehnt, vgl. Aǵ. VII, p. 130.

5) Vgl. p. 90, Anm. 2. Noch heute beschuldigen die nördlichen Stämme die Kaḥṭân mit erlogenen Dingen, Doughty, Travels in Arabia deserta II, p. 41.

6) Für diese Redewendung vgl. Ḥam. p. 638 v. 5. 7) Aǵ. III, p. 51.

Den kräftigsten Ausdruck fand dieser poetische Nationalwettstreit durch den Dichter Al-Kumejt (st. 126) und er selber war nur einer der vielen Vertreter des nordarabischen Grimmes gegen die Südaraber. Zu seiner Zeit sehen wir die „Dichter der Moḍar" in ein poetisches Gezänke verwickelt mit einem dichterischen Anwalt der Südaraber, Ḥâkim b. ʿAbbâs al-Kelbî.[1] Aber am verletzendesten traf die Südaraber das „goldene Gedicht" (al-mudahhaba) des Kumejt, ein Poëm von 300 Verszeilen,[2] deren Resumé in folgender Zeile zusammengefasst ist:

„waǵadtu-l-nâsa ǵejra-bnej Nizârin * walam aḏmumhumu sharaṭan wadûnâ"

d. h.

„Ich habe die Menschen, mit Ausnahme der beiden Söhne des Nizâr (Moḍar und Rabîʿa, die Stammväter der Nordaraber) — ich will sie nicht herabsetzen — niedrig und gemein gefunden."[3]

Auch die Südaraber hatten ihre poetischen Anwälte. Im Jahre 205 — das Gedicht selbst v. 4 bietet das genaue Datum — musste ʿAmr b. Zaʿbal eine „berühmte Ḳaṣîde" zurückweisen, die der baṣrensische Dichter Ibn Abî ʿUjejna zur Verspottung der Nizâriten und zur Verherrlichung der Kaḥṭâniten veröffentlicht hatte.[4] Und wie lange die Satire des Kumejt in den Gegnern nachwirkte, zeigt uns der Umstand, dass noch ein Jahrhundert nach diesem Dichter ebenfalls im ʿIrâk den Südarabern ein poetischer Vertheidiger erstand in dem kühnen Satiriker Diʿbil (st. 246) vom Stamme der Chuzâʿa;[5] dieser Dichter stellte sich die Aufgabe, den Hochmuth der Nordaraber durch die Erzählung der ruhmreichen historischen Stellung des südarabischen Volks zu mässigen und das Hochgefühl der Jemeniten durch die Darstellung ihrer geschichtlichen Traditionen — deren Erfindung zu jener Zeit bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte — zu kräftigen.[6] Diese poetische Leistung ging wieder den Nordarabern so nahe, dass der damalige Praefect von Baṣra dem Dichter Abû-l-Dalfâʾ den Auftrag ertheilte, dem Gedicht des Diʿbil eine nordarabische Satire entgegenzusetzen, die er dann unter dem Namen „die Zerschmetternde" verbreiten liess.[7] Einen so wenig muhammedanischen Geist, wie Abû Nuwâs, können wir unter den Pflegern dieser Poesie der alten Stammesrivalität nicht vermissen; er nahm die Partei der Südaraber.[8]

1) Aǵ. XV, p. 116, 9 v. u. 2) Al-Masʿûdî VI, p. 42 ff.

3) Ibn al-Sikkît: Kitâb al-alfâẓ (Leidener Hschr. Warner nr. 597) p. 162. Kitâb al-aḍdâd, ed. Houtsma, p. 16, 11. Ein Fragment davon scheint auch dem Metrum und dem Reimbuchstaben nach Al-ʿIḳd III, p. 301 zu sein.

4) Aǵ. XVIII, p. 19. Wie sehr diesem Dichter der Rassengesichtspunkt stets gegenwärtig war, sehen wir auch aus p. 22, 3; 27, 19.

5) Aǵ. XVIII, p. 29 ff. 6) Al-Masʿûdî I, p. 352; III, p. 224.

7) Aǵ. ib. p. 60. 8) Al-Ḥuṣrî II, p. 277.

Wir sehen, dass zu einer Zeit, als das Chalifat bereits zum Spielball in der Hand fremdländischer Prätorianer zu werden begann, die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen den Vertretern der arabischen Gesellschaft noch nicht gleichgültig geworden war, vielmehr eine Angelegenheit von immer noch actueller Wichtigkeit blieb. Noch im IV. Jhd. hören wir den Nachklang dieser Rassenpoesie aus dem Munde eines in Baṣra ansässigen Dichters aus Antiochia, Abû-l-Ḳâsim ʿAlî al-Tanûchî, der sich in einem Lobgedicht auf seinen Stamm zu der Hyperbel hinreissen liess:

„Ḳuḍâʿa ist der Sohn des Mâlik, des Sohnes von Ḥimjar — es giebt für jene, die eine hohe Stufe erklimmen wollen, nichts Höheres als dies.“ [1]

Der Rahmen der prophetischen und tendenziösen Traditionen wurde wie für alle anderen Parteiinteressen innerhalb des Islam auch für die Rassenrivalität missbraucht. Die Schriftgelehrten beider Parteien setzten ihre Federn in Bewegung, um die Aspirationen derselben durch die geheiligte Autorität von Aussprüchen Muhammeds zu decken. Es macht den Eindruck, als ob man südarabischerseits in diesem Punkte emsiger gearbeitet hätte; der überaus grösste Theil dieser Tendenztraditionen steht im Dienste der südarabischen Ambition.[2] Wir werden weiter unten sehen, dass die auf die Glorificirung der Anṣâr abzielenden Aussprüche in diese Reihe gehören. In vielen Aussprüchen werden die Jemeniten als Vertreter des Geistes und der Religiösität im Islam denen von Rabîʿa und Moḍar, welche als rohe, hartherzige und gemüthlose Menschen geschildert werden, entgegengestellt;[3] die Ḥimjar werden geradezu: raʾs al ʿarab „das Haupt der Araber“ genannt, und auch den übrigen südarabischen Stämmen Maḏḥiǵ, Hamadân, Gassân u. s. w. wird eine ehrenvolle Stelle am Körper des Islam zugetheilt: der eine wird der Scheitel, der andere der Schädel, das Schulterblatt oder der Höcker des Islam genannt.

Weniger Traditionen wird man finden, welche die Tendenz der nordarabischen Stämme im allgemeinen,[4] es sei denn die Hervorhebung der

---

1) Al-Masʿûdî VIII, p. 307.

2) Man findet eine Sammlung derselben in der Einleitung des Commentars von ʿAdijj b. Jezîd zur Ḳaṣîde Ḥulwânijja, welche fragmentarisch (Anfang: faʾin iʿtaraḍa muʿtariḍ) im Cod. Petermann (Berlin nr. 184) Bl. 13^b—15^a zu finden ist; ferner eine Zusammenstellung aus dem Ǵâmiʿ kabîr des Sujûtî in dem Buche von Muṣṭafâ b. Kamâl al-dîn al Ṣiddîkî fol. 60^b—63^a, 71^a—77^a, 81^b—85^a.

3) Die wichtigste Stelle in dieser Gruppe ist B. Maǵâzî nr. 76, Badʾ al-chalḳ nr. 14.

4) z. B. Al-Jaʿḳûbî I, p. 259: „Schmähet nicht Moḍar und Rabîʿa, denn sie waren Muslimûn“, oder in einer andern Version: denn sie bekannten sich zum Dîn Ibrâhîm. Andere mit Bezug auf nordarabische Stämme erdichtete Traditionen findet

Ḳurejshiten, oder vielmehr einzelner Familien derselben (in dynastischem Interesse), vertreten. Manche von diesen Tendenztraditionen haben in die kanonischen Sammlungen Eingang gefunden.[1] Es ist bemerkenswerth, dass die beiderseitigen Traditionen fast wie Doppelgänger von einander sind, und dass in der einen Gruppe die Ḳurejshiten mit denselben Worten gerühmt werden, welche in der anderen Gruppe auf die Anṣâr angewendet werden. Es wäre unnütz, hierfür Beispiele anzuführen. Nur dies eine sei erwähnt, dass der ohne Zweifel dem Evangelium entlehnte Satz, in welchem die Anṣâr im Verhältniss zu anderen Menschen mit dem Salze[2] verglichen werden,[3] auch in der Lobpreisung der Ḳurejsh zu finden ist.[4]

Noch harmloser klingen jene in der Adabliteratur zerstreuten anekdotenhaften Erzählungen,[5] an welchen die Tendenz, der einen oder der andern Gruppe des Araberthums dienstbar zu sein, nicht zu verkennen ist. Wir erwähnen beispielsweise die Anekdote über die Brautwerbung der beiden Rivalen Jezîd b. ʿAbd al-Madân und des ʿÂmir b. al-Ṭufejl, bei welcher Gelegenheit man den Jezîd seinem Rivalen gegenüber die ganze südarabische Gloire aufrollen lässt;[6] oder jene dem Chalifen Al-Manṣûr in den Mund gelegte artige Erzählung einer Episode aus der Biographie des ʿUrwa, in welcher ein Mann, der in einer und derselben Angelegenheit Beweise seines Scharfsinns und seiner geistigen Beschränktheit liefert, seinen widerspruchsvollen Charakter damit erklärt, dass er seine Klugheit von seinem väter-

---

man im VII. Buche des soeben angeführten Werkes des Ṣiddîḳî. In wie plumper Weise die Parteitendenz in solchen Quasi-traditionen hervortritt, beweist z. B. folgender Ausspruch des Propheten bei Al-Ṭabarânî: Wenn unter den Menschen Meinungsverschiedenheit herrscht, so ist das Recht auf Modar's Seite (Al-Ṣiddîḳî fol. 80[a]).

1) Muslim I. p. 13 ff. über die Vorzüglichkeit der Ahl al-Jaman in Glaubenssachen, ferner die Kapitel: Manâḳib al-anṣâr in den kanonischen Sammlungen. Dahin gehört auch B. Tauḥîd nr. 23, wo dem Unglauben der Tamîmiten die Bereitwilligkeit der südarabischen Stämme gegenübergestellt wird.

2) Auf Missverständniss beruht die Deutung dieses Vergleichs: weil das Salz im Verhältniss zur Speise ein verschwindend kleiner Bestandtheil ist; dieses Missverständniss hat bereits auf die Fassung der Tradition Einfluss geübt. Das Gleichniss, „wie das Salz der Speise“ ist in der spätern Literatur sehr beliebt, vgl. Ibn Bassâm bei Dozy, Loci de Abbadid. II. p. 224; ib. 238, Anm. 68.

3) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 11.

4) Al-Ṣiddîḳî, fol. 67[a] Tradition des Ibn ʿAdijj: „Die Ḳurejshiten sind die besten unter den Menschen; die Menschen werden nur durch sie tauglich, so wie die Speise nur durch das Salz tauglich wird.“ Hier ist der evangelische Einfluss wohl unverkennbar.

5) z. B. Al-ʿIḳd II, p. 152 ff. Eine solche anekdotenhafte Erzählung ist wohl auch die bei Robertson-Smith p. 268 aus Al-Mubarrad p. 191 angeführte Nachricht.

6) Aġ. XVIII, p. 160.

lichen Verwandten, den Hudejl, seine Dummheit aber von seinen mütterlichen Verwandten, den Chuzâʿa, ererbt habe,[1] u. a. m.

Solche Anekdoten sind tendentiöse Erfindungen, welche die rivalisirenden Gruppen zur gegenseitigen Verspottung gegen einander münzten. Es ist für jeden Fall bemerkenswerth, dass man zwischen Nord- und Südarabern auch psychologische und ethische Verschiedenheiten voraussetzte. Ein ʿÂmirite will es nicht glauben, dass der verliebte Maǵnûn, der aus Liebesgram gestorben sein soll und den man einen ʿÂmiriten nannte, eine historische Person gewesen sei. „Die ʿÂmiriten sind Leute von stärkerem Gemüth (aǵlaẓu akbâdan), als dieser verliebte Held geschildert wird. Solches kommt nur unter diesen Jemeniten vor, deren Herzen schwach, deren Verstand stumpf ist, und deren Schädel kahl sind; aber unter den Nizâr ist dies nicht denkbar.“[2] An den Bericht über den jähen Tod des hudejlitischen Dichters Abû Chirâsh, der durch seinen Uebereifer im Dienste jemenitischer Gäste an einem Schlangenbiss starb, knüpft sich eine Betrachtung über die Ungenügsamkeit der Jemeniten, so dass man bei dieser Gelegenheit dem ʿOmar den Ausspruch in den Mund legt: „Wäre dies nicht eine Schande, so würde ich die Bewirthung von Jemeniten durchaus verbieten und darüber einen Erlass in alle Provinzen senden. Denn man nimmt einen solchen Jemeniten gastfreundlich auf und bietet sein Bestes auf; da ist noch jener unzufrieden und weist das Anerbieten zurück, fordert hingegen Unmögliches, als hätte er eine Schuldforderung an den Gastfreund, und er beschimpft ihn und macht ihm alle möglichen Umstände.“[3]

Dahin gehören auch fingirte Wettstreite, welche an den Hof des einen oder andern Chalifen verlegt werden. Al-Madâʾinî, einer der eifrigsten Erforscher der arabischen Antiquitäten (st. 225), hat uns einen solchen Wettstreit vorgeführt, der vor dem Chalifen Al-Manṣûr geführt worden sein soll;[4] auch eine in sprachlicher Beziehung wichtige Disputation am Chalifenhofe, die zuerst Bargés ans Licht gezogen hat,[5] ergänzt den Rahmen dieser Literaturproducte, in welchen die Fiction nicht mehr so plump ist, wie in den

---

1) Aǵ. II, p. 195.

2) Aǵ. I, p. 167, 16. Auch in der Poesie wird den Jemeniten besondere Eignung für das Liebesgedicht zugeschrieben; man sagt ǵazal jamânin wa-dall ḥiǵâzî, ibid. p. 32, 12. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben Ahl al-Jaman aḍʿafu kulûban wa-arakku afʾidatan, B. Maǵâzî nr. 76.

3) Aǵ. XXI, p. 70.

4) Ibn al-Faḳîh, ed. de Goeje, p. 39—40; in der vorhergehenden Auseinandersetzung über Jemen ist wohl das Hauptsächlichste enthalten, was die Südaraber zu ihren Gunsten anzuführen pflegten.

5) Journal asiatique, 1849, II, p. 329 ff.

Erdichtungen, deren wir oben erwähnten, insofern die Scene derselben nicht in die Zeit des vorislamischen Araberthums zurückverlegt wird.

Doch dies waren unblutige Kämpfe. Viel gefährlicher als in solchem poetischen und schöngeistigen Geplänkel kam die Rivalität der beiden Stammesgruppen im Staatsleben des Islam, selbst in den vom Regierungscentrum weit entfernten Provinzen zum Ausbruch. In der Besetzung der wichtigsten Aemter, in der Verwaltung der eroberten Provinzen war der Gesichtspunkt des Stammesunterschiedes, ob Nord- oder Südaraber, nicht wenig vorherrschend und die unbefriedigte Ambition der jeweils zurückgedrängten Stammeskotterien war seit der Mitte des I. Jhd. oft der Anlass blutiger Bürgerkriege. Wurde die Statthalterschaft einer entfernten Provinz, z. B. Chorâsân's, einem Südaraber verliehen, so murrten die Nordaraber, „ob denn der Stamm Nizâr zu enge geworden sei, dass man eine so wichtige Stelle einem Jemeniten übertragen müsse"[1] und umgekehrt.

Auf diese Zustände ist, wie ich glaube, die Verfertigung von zahlreichen Ḥadîth zurückzuführen, von welchen das folgende als Probe gelten kann: Ein Anṣârer stellte den Propheten zur Rede, ob er ihn nicht auch in der Administration verwenden wolle, wie er jenen andern (Nichtanṣârer) verwendet hat. Darauf antwortete der Prophet: Ihr werdet nach meinem Hingange Bevorzugungen (eurer Rivalen) erleben, aber harret aus, bis dass ihr mir bei der Cisterne (al-ḥauḍ) begegnen werdet. Oder eine andere hierher gehörende Erzählung: Der Prophet wollte den Anṣârern die Provinz Al-baḥrejn zutheilen; sie weigerten sich, dies Lehen anzunehmen, bis nicht der Prophet ihren Brüdern, den Muhâgirîn (mekkanische Ḳurejshiten) ein gleiches verleihen würde. Da sagte der Prophet: Wollet ihr also nicht? so ertraget denn geduldig, bis ihr mit mir bei der Cisterne (al-ḥauḍ) zusammenkommen werdet; denn fürwahr, ihr werdet auch nach meinem Tode Bevorzugungen (eurer Rivalen) erleben.[2]

Auch solche Erzählungen gehören in diesen Kreis, in welchen mit der unten näher zu besprechenden Motivirung, dass die Anṣârer Muhammed beschützten, während die Ḳurejshiten ihn bekriegten, den ersteren in den ältesten Zeiten des Islam materielle Vortheile eingeräumt werden.[3] Noch handgreiflicher liegen die Umstände, denen die Tradition ihren Ursprung verdankt, in Aussprüchen, wie es der folgende ist, zu Tage: „Meine Gefährten, welche zu mir gehören, so wie ich ihnen ganz angehöre und mit denen zusammen ich ins Paradies eintrete, sind die Leute aus Jemen, welche verjagt sind an die Enden der Provinzen und verstossen sind von den Pforten der Regierung; es stirbt einer von ihnen und sein Bedürfniss ist in seiner

1) Ṭab. II, p. 489. 2) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 8.
3) z. B. die Erzählung bei Al-Mâwerdî ed. Enger p. 223; vgl. ib. 347, 4.

Brust (verschlossen), er kann es nicht befriedigen."[1] Und zum Ausdruck der lange nicht aufgegebenen Aspirationen der Jemeniten wurde der erhoffte Sieg ihrer Partei in die ferne Zukunft gerückt und als Träger dieser Hoffnungen der dereinst zu erscheinende Ḳaḥṭânî durch den Propheten verheissen.[2]

Es ist nicht möglich, solche Aussprüche und Berichte anders zu betrachten, als im Zusammenhange stehend mit der oben geschilderten Rassenrivalität in den beiden ersten Jahrhunderten des Islam. Die Geschichte der ganzen Umajjadenzeit wird im Osten und Westen durch diese Rivalität bestimmt und auch nach dem Sturz der Umajjaden war solchen Herrschern, die in ihrer Politik mit Vorliebe die Devise: „divide et impera" zur Geltung brachten, dieser Wettkampf der Stämme ein wirksames Werkzeug, die eine Gruppe ihrer unruhigen Unterthanen durch die andere in Schach zu halten. Der schlaue Rathgeber des ʿAbbâsiden Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr provocirt eigens einen verhängnissvollen Kampf zwischen den beiden Parteien, und als ihn der Chalif um die Gründe dieser Provocation befragte, entwickelte Ḳutham b. al-ʿAbbâs folgenden politischen Ideengang: Ich habe zwischen deinen Truppen Zwiespalt angestiftet und dieselben in Parteien gesondert, deren jede sich nun in Acht nehmen wird, sich gegen dich aufzulehnen, aus Furcht, dass du ihr mit Hülfe der feindlichen Partei beikommen könntest. . . . . So sondere sie denn von einander, und wenn sich die Moḍar auflehnen, so schlägst du sie mit den Jemeniten und mit denen von Rabîʿa und den Chorâsâniern, und wenn wieder die Jemeniten Aufruhr stiften, so unterdrückst du sie mit den treugebliebenen Moḍariten." Und der Herrscher befolgte denn auch diese Politik seines Rathgebers, und hatte — wie unsere Quelle hinzufügt — diesem Gedanken den Bestand seines Reiches zu danken.[3] In der That finden wir noch unter Hârûn al-Rashîd die politische Tendenz bethätigen, in entfernten Provinzen des Reiches nord- und südarabische Stämme durch einander unschädlich zu machen,[4] und diese Rassenrivalität, welche auch für das sociale Leben von den verhängnissvollsten Folgen begleitet war,[5] hörte auch unter den späteren Nachfolgern nicht auf,[6] bis zu jener Zeit, da die fremdländische Soldateska den arabischen Aspirationen in der Politik ein für allemal in den Weg tritt.

1) Al-Ṣiddîḳî, fol. 84a. 2) Snouck-Hurgronje, Der Mahdî, p. 12.

3) Ṭab. III, p. 365 f.

4) Al-Jaʿḳûbî II, p. 494 ḍaraba-l-ḳabâʾila baʿḍahâ bi-baʿḍin.

5) So gross war die unablässige Gährung zwischen ʿAdnâniten und Ḳaḥṭaniten, dass der geringfügigste spiessbürgerliche Anlass genügte, um den Bürgerkrieg mit allen Gräueln des Strassenkampfes zum Ausbruch zu bringen. Abû-l-Maḥâsin I, p. 463.

6) Al-Jaʿḳûbî p. 515. 518. 567 u. a. m.; vgl. die Darstellung dieser Bewegungen unter den ʿAbbâsiden bei Müller, Der Islam im Morgen- und Abendlande, I, p. 490 f.

Es kann bei dem Zwecke dieser Abhandlung nicht unsere Absicht sein, die Geschichte dieser Kämpfe, die in obigen Ausführungen nur flüchtig angedeutet werden sollten, um die Erfolglosigkeit der muhammedanischen Gleichheitslehre in den Kreisen der Araber auf diesem Gebiete nachzuweisen, ausführlicher darzustellen. Noch immer ist es die meisterhafte Darstellung des verewigten Dozy (im I. Bde. seiner „Geschichte der Mauren in Spanien"), welche den Leser am besten in die Kenntniss des geschichtlichen Verlaufs dieser merkwürdigen Kämpfe und ihrer Wirkungen auf die Gestaltung des muhammedanischen Staatslebens einführen kann. Es genüge daher, auf diese erschöpfende Darstellung zu verweisen.

V.

Hingegen ist es ein Moment dieser Erscheinung in der Geschichte des Islam, bei dem wir in diesem Zusammenhange zu verweilen haben: die Frage nämlich nach dem Ursprung des eben betrachteten Antagonismus zwischen den arabischen Stämmen, die ihrer Abstammung nach dem Norden der Halbinsel angehörten, und jenen, welche zwar im Norden angesiedelt, ihre Abstammung auf das südliche Arabien zurückleiten, aus welchem ihre Ahnen in alten Zeiten nordwärts gewandert waren.

Einige Gelehrte haben, an der arabischen Geschichtstradition festhaltend, welche die Kämpfe zwischen Maʿadd und Jemen in die Vorzeit der Ǵâhilijja zurückdichtet,[1] bis zur neuesten Zeit nicht aufgehört, an der Anschauung festzuhalten, dass die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen in die arabische Urzeit, mindestens in die dem Islam unmittelbar vorangehende Epoche zurückreiche. Dozy hat zur Begründung dieses Rassenantagonismus sogar ein sehr ansprechendes völkerpsychologisches Schema entwickelt.[2] In Wirklichkeit muss man die Thatsache zugeben, dass das Bewusstsein dieses Unterschiedes zwischen nördlichen und südlichen Arabern auch in alter Zeit nachweisbar ist; und dies Bewusstsein erklärt bei der uns bekannten Art der Araber die Erscheinung, dass die Angehörigen der einen Rasse denen der anderen bei vorkommender feindseliger Gelegenheit gerne böse Eigenschaften zuschreiben, wie ja auch die Angehörigen einer und derselben Rasse im Kampfe der Stämme gegen einander solches nicht unterlassen. So wie der Kindite Imruʾ-l-Ḳejs mit Stolz auf seine jemenitische Abstammung hinweist — immer vorausgesetzt, dass wir es mit einem authentischen Gedichte zu thun haben[3] — so beschimpft Al-

1) Ibn Badrûn p. 104; Jâḳût II, p. 434.

2) Gesch. d. Mauren in Spanien, I, p. 73 ff.

3) innâ maʿsharun jamânûna 61: 2.

Nâbiġa in seinem Unmuth die Perfidie der Jemeniten.[1] Bei einem hudejlitischen Dichter aus dem Zeitalter vor Muhammed finden wir antipathische Aeusserungen gegen die Ḥimjar, mit denen die Verschwägerung für nicht ebenbürtig gehalten wird und von denen sonderliche Gebräuche erwähnt werden, die dem Nordaraber als unedel zu gelten scheinen.[2] Wir werden jedoch gleich sehen, dass solche Gesichtspunkte nur zwischen solchen Nord- und Südarabern gelten, welche vermöge ihrer Wohnorte diesen Unterschied thatsächlich darstellen.[3] Dafür darf aber wieder andererseits nicht übersehen werden, dass, wenn auch der genealogische Terminus Maʿadd noch nicht so schroff wie in späterer Zeit[4] den Südarabern als conträre Einheit entgegengesetzt wird, sondern einen allgemeinern Begriff viel weiterer Art bestimmt,[5] dennoch alte Dichter, wenn sie den Begriff des Araberthums erschöpfen wollen, ganz so wie der bei dieser Frage vielcitirte Nonnosus neben Maʿadd Stämmebezeichnungen erwähnen, wie Ṭejj und Kinda, welche als südarabisch gelten.[6]

Es ist eine wahre Plage für alle jene, die bei der Betrachtung dieser Verhältnisse auf die Ueberlieferung der altarabischen Poesie angewiesen sind, dass die Entscheidung der Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der in Betracht kommenden Stellen — ganz abgesehen von Daten, deren apokrypher Charakter aus inneren Gründen auf der Hand liegt[7] — oft nur auf den

---

1) Al-Nâbiġa 30: 9 lâ amânata li-l-jamânî, vgl. 31: 3, dort ist der Südländer dem Shaʾâmî nur geographisch entgegengestellt; vgl. B. Manâḳib al-anṣâr 21 (jemenische Kaʿba gegen Kaʿba shâmijja) und Stellen wie Jâḳût III, p. 597, 11.

2) Hud. 57; 80: 6. Den Vorwurf, der 57: 2[a] erhoben wird, macht noch Al-Farazdaḳ, sich wahrscheinlich auf alte Ueberlieferung stützend, dem Stamme Al-Azd, ed. Boucher p. 31, 2; 86, 6.

3) Dies gilt besonders von dem Gedicht Ḥam. p. 609, in welchem der tamîmitische Dichter seinen Widerwillen gegen jemenisches Land und dessen Bewohner äussert und für unsern Gegenstand besonders in Betracht käme, wenn die Abfassungszeit desselben sicher bestimmt werden könnte.

4) Abû Nuchejla, Aġ. XVIII, p. 141, 13 nennt den Chalifen Hishâm: rabbu Maʿaddin wa-siwâ Maʿaddin; Abû Nuwâs (bei Rosen, Chrestomathie, p. 526 ult.), Basshâr b. Burd, Aġ. III, p. 38, 7.

5) Nöldeke, ZDMG. XL, p. 179; Robertson-Smith p. 248. Schon Rückert, Amrilkais der Dichter und König p. 52, hat diese Thatsache eingesehen. Caussin de Perceval II, p. 247, der an Maʿadd als specifisch nordarabischem Patriarchen festhält, ist genöthigt, an einem Vers (Al-Nâbiġa 18: 1—2, vgl. ib. 6: 18, 8: 17 und viele Verse des Kinditen Imrḳ.) herumzukünsteln, wenn der Name Maʿadd von Stämmen gebraucht wird, die in der spätern Genealogie als südarabisch erscheinen.

6) Imrḳ. 41: 5, vgl. Lebîd p. 80 v. 4.

7) Unmöglich ist z. B. ein Vers, den Abû ʿUbejda von dem vorislamischen Ḥâgib b. Zurâra (Aġ. X, p. 20, 16) anführt, wo der Ausdruck vorkommt: wa-ḳad ʿalima-l-ḥajju-l-maʿadijju = der maʿadditische Stamm; diese Nisba setzt bereits

subjectiven Eindruck gestellt ist, den die fraglichen Gedichte auf den Beobachter machen. Misstrauen, grosses Misstrauen ist immer geboten, und wenn dies von den überlieferten Dichtungen gilt, um wie viel mehr muss es von den Erzählungen gelten, welche uns von den Philologen und Antiquaren des II.—III. Jhd.'s erzählt werden, welche die Zustände der heidnischen Gesellschaft häufig im Sinne der späteren Verhältnisse vorbildeten. Wie weit dieselben hinsichtlich des uns jetzt beschäftigenden Momentes gegangen sind, zeigt uns z. B. die Nachricht des Abû ʿUbejda vom heidnischen Recken Sulejk b. Sulaka, von welchem er berichtet, dass er nie moḍaritische, sondern immer nur jemenitische Stämme mit seinen räuberischen Anfällen belästigte.[1]

Wenn wir auch voraussetzen wollten, dass alle Spuren von bewusstem Rassenunterschied der Nord- und Südaraber vor dem Islam als unzweifelhaft echte Ueberlieferung anzusehen ist, so beweisen sie nichts dafür, dass der in späterer Zeit zur Geltung kommende Rassenhass zwischen den Elementen die sich Nordaraber, und jenen, welche sich Südaraber nannten, in jene alte Zeit zurückzuführen ist. Denn von jener spätern Verallgemeinerung, dass die auf südarabischen Ursprung zurückgeführten Stämme, welche wir seit alten Zeiten auf nordarabischem Gebiete hausend finden, allen übrigen gegenüber eine Einheit bildeten, ist in alter Zeit nichts zu vernehmen, ja wir finden Zeichen dafür, dass Stämme, deren südarabischer Charakter später mit axiomatischer Gewissheit gelehrt wird, ohne Bedenken mit sogenannten nordarabischen vermengt werden.[2] Und auch das innere Leben der Stämme zeigt uns, dass der Rassengegensatz nur zwischen den geographisch genommen nördlichen und südlichen (sabäischen) Arabern gewaltet haben mag, sich aber nicht auf das Verhältniss der nordarabischen Stämme zu solchen Arabern erstreckte, von welchen später mit Recht oder Unrecht festgestellt wurde, dass ihre Ahnen aus dem Süden eingewandert waren. In den alltäglichen Fehden der Stämme gegen einander kommt die Rücksicht auf Nord und Süd niemals in Betracht bei Bündnissen mit- und Kriegen gegen einander. Die Beispiele hierfür sind sehr zahlreich; wir begnügen uns mit der Anführung eines einzigen, welches als Specimen

---

das vorangegangene Theorienwerk der Genealogen voraus; alte Dichter sagen: ḳad ʿalimat Maʿaddun oder höchstens, wie ʿAmr b. Kulthûm, Muʿall. v. 94: wa-ḳad ʿalima-l-ḳabâʾilu min Maʿaddin. Aus Schol. zu Ḥârith, Muʿall. v. 49 ist ersichtlich, dass die Ursprünglichkeit des Wortes Maʿadd in solchen Versen nicht immer als festgestellt betrachtet werden kann.

1) Ag. XVIII, p. 134, 2.

2) Mufaḍḍ. 32: 8 ff, dort ist die Quelle der bei Robertson-Smith p. 247 aus Geographen angeführten Stellen.

einer grossen Gruppe von Thatsachen dienen kann. Die aus der spätern Genealogie als südarabisch bekannte Sippe der Ǵadîla vom Ṭejj-stamme steht zu den nordarabischen Banû Shejbân im Ḥilf-verhältniss, um mit ihnen gemeinschaftlich gegen die nordarabischen Banû ʿAbs zu kämpfen.[1] Dass im Kampfe der Ṭejjiten und ihrer Verbündeten gegen Banû Nizâr von der Abstammung der letzteren in feindseliger Weise gesprochen wird,[2] kann man nicht auf den Antagonismus gegen die Nordaraber zurückführen, sondern muss unter demselben Gesichtspunkt betrachtet werden, wie jede andere Stammesfehde, in welcher die Feinde die Abstammung und den Adel ihrer Gegner — ob nun nördliche oder südliche — masslos zu beschimpfen pflegen. Aber auch der Umstand ist hier entscheidend, dass in den älteren Stücken der Abschiedspredigt Muhammeds wohl ein Wort über das Verschwinden dieses speciellen Rassenhasses im Islam gesagt worden wäre, wenn dieser Hass wirklich geherrscht hätte.

Das Verdienst, zu allererst die Skepsis gegen das hohe Alterthum der Verallgemeinerung des nord- und südarabischen Rassenantagonismus angeregt und durch dieselbe eine Correctur unserer Anschauungen vom arabischen Alterthum veranlasst zu haben, gebührt Nöldeke, der in einer gelegentlichen Besprechung südarabischer Traditionen auf die Ursachen der genealogischen Ausbeutung des Rassenunterschieds seitens der Südaraber hinwies.[3] Noch weiter ging Halévy, der am Schlusse seiner Arbeit über die Ṣafâ-inschriften die arabische Ueberlieferung von der Einwanderung südarabischer Stämme in nördliche Gebiete in das Reich der Fabel verweist. Nach dieser Ansicht könne von dem südarabischen Ursprung solcher Stämme, die wir in nördlichen Gebieten finden, überhaupt nicht die Rede sein.[4]

Aber wenn auch die Ursprünge dieses Rassenantagonismus nicht in so frühe Zeit zurückversetzt werden können, wie man ihnen früher angewiesen hat, so muss doch zugestanden werden, dass die Möglichkeit seiner spätern Entfaltung in der Bestimmtheit des heidnisch-arabischen Charakters gegeben war. Die Triebe, die mit Hinsicht auf das Stämmebewusstsein im arabischen Volksgeist entwickelt waren, bedurften nur eines tiefergehenden Anlasses, um sich auf das Gebiet der nord- und südarabischen ʿAṣabijja zu lenken und innerhalb derselben zu weiterer Geltung zu gelangen. Diese neue Richtung der Stämmerivalität fügte nichts neues in den Charakter

1) ʿAntara 22. 2) Ḥam. p. 79.

3) Götting. gel. Anz. 1866, 1, p. 774. Tiefer wird diese Anschauung begründet in N.'s Besprechung von Robertson-Smith's Werk, auf welche in dieser unserer Arbeit öfter verwiesen wird (ZDMG. XL).

4) Journal asiatique, 1882, II, p. 490 und Compte rendu des VI. internat. Orientalistencongress (Leiden 1884) p. 102.

des arabischen Volkes ein; sie war eine richtige Folge desselben in seiner Beeinflussung durch neue Momente seiner Geschichte. Den unmittelbarsten Anlass dieses Gegensatzes, den Anstoss zu dieser neuen Formulirung des Stammesstolzes bot die Rivalität zwischen der auf ihr Kurejshitenthum pochenden mekkanischen Aristokratie, in deren Augen der religiöse Nimbus der Anṣâr wenig Werth gehabt zu haben scheint,[1] gegen die medinensischen Anṣâr, die man auch ihrer Abstammung nach nicht für ebenbürtig hielt,[2] eine Rivalität, deren Aeusserungen aus der Jugendgeschichte des Islam bekannt sind. Es ist leicht zu verstehen, dass die Anṣâr nach Titeln suchten, die sie den Hegemoniegelüsten der Mekkaner entgegensetzen konnten und es ist nicht ausgeschlossen, dass sich bereits in ihrem Kreise die Keime jener auf die südarabische Vergangenheit bezüglichen Grosssprecherei entwickelten, die dann in der Literatur zu so üppiger Entfaltung gelangten, namentlich nachdem sich die Partei- und Rassengenealogen dieses Gebietes bemächtigten.

Man wird füglich erwarten dürfen, dass sich diese Rivalität, besonders in der ältesten Zeit ihres Emporkommens, in den rühmenden und beschimpfenden Gedichten der Poeten einer jeden Partei kundgebe. Leider steht uns nicht genügendes Material zur Verfügung, um in positiver Weise darstellen zu können, in welchem Umfange dies in alter Zeit geschehen ist. Man hat die Gedichte der Anṣâr gesammelt,[3] aber eine solche Sammlung, welche wohl Material für die hier behandelte Frage bieten würde, scheint nicht erhalten zu sein.

Am reichlichsten ist uns anṣârische Poesie in den Gedichten des Ḥassân b. Thâbit aufbewahrt. Die Frage müssen wir hier dahingestellt sein lassen, ob jene Gedichte des Ḥassân echt seien, in welchen zum Ruhme der Anṣâr auf die grosse historische Vergangenheit Südarabiens und auf die Macht und Herrschaft, welche seine Bewohner in alter Zeit entfaltet haben, verwiesen wird,[4] oder ob sie spätere Fictionen sind, welche in die Reihe jener poetischen Ergüsse gestellt werden müssen, welchen man, zu demselben Zwecke erdichtet, im Commentar zur sogen. himjaritischen

---

1) Wie wäre sonst der Vers des Achṭal (zur Zeit Muʿâwija's) denkbar: „Allen Edelsinn hat Ḳurejsh an sich genommen — und niedriger Sinn ist unter den Kopfbünden der Anṣâr?“ Al-ʿIḳd III, p. 140 ult.

2) Der Ḳurejshite betrachtet den Medinenser als ʿilǵ. Aǵ. XIII, p. 148, 8; XIV, p. 122, 11.

3) Aǵ. XX, p. 117, 13 ist eine solche Sammlung erwähnt.

4) Besonders Dîwân p. 77 = Ibn Hishâm p. 930, 11 ff., p. 87 = Ibn Hish. p. 931, 4 ff.; 99, 14 = Ibn H. 6, 4 und auch die p. 103 des Dîwân beginnende Ḳaṣîde (besonders 104, 14 ff.) läuft auf eine Glorificirung der Anṣâr hinaus mit Hinweis darauf, dass sie ihre rühmlichen Eigenschaften von hohen Ahnen erbten.

Ḳaṣîde zu vielen Dutzenden begegnet[1] und deren in den philologischen und genealogischen Werkstätten mit Vorliebe geschmiedet wurden.[2] Für jeden Fall muss zugestanden werden, dass man den vorzugsweise anṣârischen Dichter für den geeigneten Träger der Ruhmreden über südarabische Vergangenheit gehalten hat; ein Umstand, der mit als Beweis dafür gelten kann, dass der südarabische Ruhm gegenüber den Nordarabern ein vorwiegend anṣârisches Interesse war. Man darf wohl in diesem Streit der Anṣâr gegen die Ḳurejshiten die Quelle erblicken, aus welcher stetig fortwachsend die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern geflossen ist. Der Ausdruck Al-anṣâr wird mit der Zeit — was mit dem ihm ursprünglich entgegenstehenden Namen: Al-muhâǵirûn niemals der Fall war — geradezu zu einer genealogischen Bezeichnung.[3] Da sie nach der Ueberfluthung Medina's durch Zugehörige anderer Stämme sich in besondere Theile der Stadt und Umgebung niedergelassen zu haben scheinen,[4] wird die Aufrechterhaltung des Zusammenhaltes um so leichter. Maʿadd und Moḍar — zuweilen auch Nizâr[5] — wird zuvörderst der Bezeichnung: Anṣâr entgegengesetzt,[6] so wie man auch in der Mufâchara gegen den Anṣârer ʿAbd al-Raḥmân, Sohn des Ḥassân b. Thâbit, auf die Grossthaten der Banû Tamîm hinweist.[7]

Der Wettstreit der Stämme gegen die Anṣâr ist der Ausgangspunkt der spätern Ausdehnung dieses Gegensatzes auf jene Gruppen, welche

1) Einige Proben sind auch aus den Auszügen bei Kremer: Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen (Leipzig 1867) ersichtlich.

2) Abû ʿUbejda tradirt ein Gedicht von einem vorislamischen Dichter, in welchem auf südarabische Gedichte Bezug genommen wird. Aǵ. X, p. 20, 10—11. An die Authentie der historischen Elegie Zuhejr nr. 20 wird man wohl kaum glauben können.

3) Vgl. Aǵ. VII, p. 166, 14. Die Anṣâr sind auch durch ihre äussere Erscheinung von den Ḳurejshiten zu unterscheiden XX, p. 102, 8.

4) Al-Muwaṭṭa' I, p. 391 unten: Ḳarja min ḳurâ-l-anṣâr.

5) Abû-l-Aswad, ZDMG. XVIII, p. 239 unten.

6) Moḍar opp. Anṣâr Ibn Hish. 885, 8 = Dîwân Ḥass. p. 46, 15. Bei demselben Dichter werden die Gegner der Anṣâr schlechthin als Maʿadd bezeichnet. Dîw. p. 9, 1 (= Ibn Hish. 829, 4 v. u.): „Wir haben von den Maʿadd alle Tage Bekämpfung, Beschimpfung und Schmähung"; desgleichen p. 91, 7: „Wir haben den Propheten beschützt und ihn aufgenommen, ob es nun den Maʿadd gefiel oder nicht." Dass Maʿadd hier bereits eine abgegrenzte Stammesgruppe bedeutet, beweist der Umstand, dass p. 82, 10 in einem Schmähgedicht gegen die Banû Asad b. Chuzejma denselben vorgeworfen wird, sie schwanken unter den Maʿadd hin und her, und aus dem folgenden Verse ist ersichtlich, dass dieselben den Ḳurejshiten beigezählt zu werden wünschten; desgleichen wird p. 83, 5 den Thaḳîf zugerufen, sie mögen doch aufhören, sich den Maʿadd zuzuzählen, da sie doch nicht von Chindif abstammen. Maʿadd opp. Ǵassân p. 86, 4 v. u. vgl. 99, 14 = Ibn Hishâm p. 6, 4 v. u.

7) Aǵ. XIII, p. 153, 5 v. u.

— wohl zuvörderst um sich an die Anṣârgruppe anzuschliessen — sich als von Südarabien ausgegangen betrachteten. Der nord- und südarabische Antagonismus wurzelt in der Rivalität zwischen Ḳurejshiten und Anṣâr. Das Bewusstsein und der Charakter dieses Ursprunges ist noch lange Zeit nach dem Emporlodern dieser Streitigkeiten in dem Rassenkampfe der Araber lebendig geblieben. Im ersten Viertel des III. Jhd.'s verkehrte in Baṣra der beduinische Dichter Nâhid b. Thauma aus dem Stamme der Kilâb b. Rabîʿa; von ihm ist eine Ḳaṣide überliefert, in welcher er das nördliche Araberthum gegen einen poetischen Vertreter der Südaraber vertheidigt und zum Schluss darauf hinweist, dass der Prophet und die ältesten Helden des Islam dem nördlichen Araberthum entstammten. Diese Verherrlichung der nördlichen Stämme wurde — so wird erzählt — in Anwesenheit eines Abkömmlinges der Anṣâr vorgelesen und dieser soll gesagt haben: „Er hat uns (durch den Hinweis auf den Propheten und seine Genossen) zum Schweigen gebracht; möge ihn Gott zum Schweigen bringen.“[1] Also noch zur Zeit dieses Wettstreites, oder noch in jener Zeit, aus welcher die Nachricht von demselben stammt, hat man die südarabische Sache als die besondere Angelegenheit der Anṣâr betrachtet, wie denn die Erscheinung, dass, wenn man von Vorzügen der Südaraber sprach, man in erster Reihe die Anṣâr im Auge hatte, aus vielen Beispielen nachgewiesen werden kann. Den angeblichen Ausspruch Muḥammeds: „Der göttliche Geist kommt auf mich von Jemen her“ hat man auf die Anṣâr bezogen.[2]

Ohne Zweifel ist diese Rivalität auch in der ältesten Zeit ihrer Entwicklung auf religiöse Argumente gestützt worden; erst später sind die historischen Momente, die man von beiden Seiten in ruhmrediger Prahlerei beibrachte, dazu gekommen. Wir haben eben gesehen, wess sich die Nordaraber zu rühmen pflegten. Man hat sich anṣârischerseits nicht gescheut, dies kräftige Ruhmesargument bei Seite zu schieben. „Wir haben ihn geboren (waladnâhu) und unter uns ist sein Grab“, oder bestimmter: „wir haben aus Ḳurejsh ihren Grossen geboren, wir haben geboren den guten Propheten aus der Familie des Hâshim“ so argumentirt Ḥassân,[3] wohl mit

---

1) Aġ. XII, p. 35, 6. 2) Al-Ṣiddîḳî Bl. 74[a].

3) Dîwân p. 24, 5; 91, 12. Dasselbe kommt auch in dem in südarabischem Sinne erdichteten Gespräch des Sejf b. Ḏî Jazan mit ʿAbd al-Muṭṭalib zum Ausdruck, bei Al-Azraḳî p. 101, 7 waḳad waladnâhu mirâran w Allâhu bâʿithuhu ǵihâran waǵâʿilun lahu minnâ anṣâran, besonders mit Hinblick auf die aus Al-Azraḳî angeführte Stelle. Für den Ausdruck waladnâhu vgl. Aġ. VI, p. 155, 4, derselbe könnte aber auch in der Bedeutung: „wir haben ihn wie unser eigenes Kind beschützt“ verstanden werden, wie ʿAmr b. Kulth. Muʿallaḳa v. 92. Vgl. auch Ḥârith, Muʿall. v. 63; Al-Fâkihî, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 49, 13.

Bezug auf den Umstand, dass Muhammed seitens seiner Grossmutter von der medinischen Familie ʿAdijj b. al-Naggâr (sie waren also seine Châl) stammte, in deren Mitte er auch als sechsjähriges Kind einige Zeit verlebte.[1] Gegen jenes schwer abzuweisende Argument von der nordarabischen Abstammung des Propheten,[2] welches auch in der Administration für die Bevorzugung der Nordaraber ausgebeutet wurde,[3] haben wohl die Anṣâr am liebsten darauf hingewiesen, dass „der Prophet einige zehn Jahre unter den Ḳurejshiten predigte, vergeblich wartend, ob er wohl einen gleichgesinnten Anhänger fände, dass er sich den Besuchern des mekkanischen Marktes anbot, aber keinen fand, der ihn aufnahm,[4] keinen, der für ihn Propaganda gemacht hätte, bis er endlich in Medîna eine Gemeinde fand, die der Anṣâr, welche seine Sache zu der ihrigen machten, so dass sie den besten Freund als ihren Feind betrachteten, wenn er Muhammed befeindete.[5] Eben deshalb scheinen die Gegner selbst die Benennung Anṣâr, welche diesem Ruhmestitel Ausdruck giebt, sehr ungerne geduldet zu haben. „Was ist diese Benennung? — so lässt man ʿAmr b. al-ʿÂṣ zu Muʿâwija sagen — führe sie vielmehr auf ihre Genealogie zurück“, d. h. sie mögen sich nicht mit diesem Ehrennamen benennen, sondern nach ihrer Abstammung bezeichnet werden.[6] Die Anṣâr wiesen ferner auf die vielen falschen Propheten hin, welche die nordarabischen Stämme lieferten und betonten immer wieder, dass nicht die Verwandten, sondern die Anhänger des Propheten alles Ruhmes werth seien.[7]

Der Islam hat, soweit er den alten Stammeswettstreit nicht beseitigen konnte, demselben noch neues Material geliefert; man konnte jetzt auch die Verdienste der einzelnen Stämme um die muhammedanische Sache und ihren Eifer in der Unterstützung derselben mit in den Wettstreit einbeziehen.[8]

---

1) Ibn Hishâm p. 107; vgl. Jâḳût I, p. 100, 21; Sprenger I, p. 145.

2) Aġ. III, p. 27 werden die Prahlereien eines Jemeniten dadurch abgeschnitten, dass man ihn auf den Ruf des Muʾeddin verweist, der eben zu ertönen begann; der verherrlicht nicht einen Südaraber. Dieses Argument leuchtet auch aus der Erzählung Aġ. IV, p. 43, 6 v. u. ff. hervor. Vgl. auch Jâḳût III, p. 330, 6.

3) Al-Mâwerdî, ed. Enger, p. 352, 3 u. 4) juʾwî vgl. Sûre 8: 73.

5) Al-Azraḳî p. 377 Gedicht des Anṣârers Ṣirma (nach anderen von Ḥassân, Ibn Ḳutejba, ed. Wüstenfeld, p. 75, 4). Vgl. Al-ʿIḳd II, p. 143 das Gespräch Muʿâwija's mit dem Anṣârer.

6) Aġ. XIV, p. 125. 127, diese Stelle ist von Wichtigkeit für die Würdigung der Anṣâr.

7) Das kräftigste Resumé dieser Argumente findet man aus späterer Zeit am Schluss der ḥolwânischen Ḳaṣîde. Hschr. der K. Bibliothek in Berlin, Petermann nr. 184, fol. 113—120.

8) Ein Beispiel bei Ibn Ḥagar IV, p. 174.

Aber man begnügte sich nicht mit diesem frommen Ruhm; auch die heldenmüthigsten wollten sie unter allen arabischen Stämmen gewesen sein.[1] Bei der Art der Mittel, die man in muhammedanischen Parteikämpfen anzuwenden pflegte, ist es uns nicht unerwartet, zu sehen, dass sich die ansârische Parteitendenz auch in der Koranerklärung zur Geltung zu bringen suchte;[2] und noch mehr, man hat sich nicht gescheut, falsche Koranverse zu erdichten, welche berufen sein sollten, die Anṣâr den Ḳurejshiten, ja selbst den Mitauswanderern gegenüber in ein vortheilhaftes Licht zu setzen.[3]

Parallel mit den Anfängen dieses auf die inneren politischen Fehden in der ersten Zeit des Chalifates gegründeten Wettstreites zwischen Anṣâr und Ḳurejshiten begann auch die Thätigkeit der genealogischen Systematiker. Sie haben einen grossen Antheil an der stetigen Verallgemeinerung dessen, was ursprünglich die Anṣâr für sich beanspruchten, auf jene Stämme, welche ihren Ursprung auf Südarabien zurückleiteten. Aber diese Ableitung selbst beruht nicht auf alten ererbten genealogischen Ueberlieferungen, sondern es waren bei ihrer Feststellung in der ältern Zeit zuweilen subjective Neigungen, ja sogar der Wille einflussreicher Menschen entscheidend. Von diesem Gesichtspunkte aus wurde, nach einem Bericht des Abû ʿUbejda, zur Zeit Jezîd's I. die Zugehörigkeit des Ǵudâm-stammes entschieden.[4] Dieser Unsicherheit und Willkür gegenüber trat die Arbeit der Genealogen mit Dichtung und Wahrheit als disciplinirendes Moment ein; aber auch dies gab Anlass zu Meinungsverschiedenheiten und der Geltung subjectiver Neigungen und Vorurtheile. Es entsteht nun das Fabelwerk der südarabischen Sage, an dessen Aufbau Leute, wie ʿAbîd b. Sharija, zur Zeit Muʿâwija's I., und Jezîd b. Rabîʿa ibn Mufarriġ (st. 69), zur Zeit des Nachfolgers des Muʿâwija, grossen Antheil haben. Namentlich dem letztern Dichter, der seinen Stammbaum auf Ḥimjar zurückleitete, schreiben arabische Kritiker die Erfindung der Legenden und Dichtungen der Tobbaʿfürsten zu.[5]

Für die Bestimmung des Terminus a quo des ausgebildeten Bewusstseins vom feindseligen Unterschiede der beiden arabischen Gruppen ist es das beste Mittel, zu ergründen: wann wir dem Ausdruck eines solchen Bewusstseins bei den getreuesten Dolmetschern der Gesinnung der arabischen Gesellschaft am frühesten begegnen. Bei Al-Farazdaḳ (st. 110) erscheinen

---

1) Al-ʿIḳd I, p. 45.

2) 9: 109 mutaḥharûna hat man auf die Anṣâr bezogen. 44: 36 hat man zum Ruhme der Südaraber (ḳaumu Tubbaʿ) ausgenutzt. Vgl. Cod. Petermann cit. fol. 14a.

3) Nöldeke, Gesch. d. Korans, p. 181. III. der zweite Theil, in welchem die Anṣâr gerühmt werden, zeigt eine Steigerung im Vergleich zum ersten, welcher die Muhâgirûn rühmt.

4) Aġ. VIII, p. 182 unten. 5) Aġ. XVII, p. 52, 12 ff.

die verschiedenen Bezeichnungen der beiden Rassengruppen in ihrer Entgegensetzung, sowie auch die Kenntniss, dass diese genealogischen Bezeichnungen den Gesammtbegriff des ganzen, zweitheiligen Araberthums umschreiben, als etwas allgemein Vorausgesetztes und bereits allenthalben Bekanntes und Anerkanntes.[1] Für die Anfänge werden wir jedoch auf eine etwas frühere Zeit verwiesen und da können für uns folgende Daten bestimmend sein. Der Dichter ʿAbdallâh b. al-Zubejr (st. 60), ein fanatischer Anhänger der Umajjaden, macht den Modariten den Vorwurf, ruhig zugesehen zu haben, als Muchtâr das Haus des vor seiner Verfolgung flüchtigen Asmâʾ b. Châriga, den die ʿAliden verdächtigten, an der Tödtung Al-Ḥusejn's thätigen Antheil genommen zu haben, zerstören liess.

„Wäre Asmâʾ von Kaḥṭân, es hätten Schaaren mit gelben Wangen ihre Schenkel entblösst."[2]

Bei dem im Jahre 70 gestorbenen ʿUbejdallâh b. Ḳejs al-rukejjât, einem Parteigänger der Zubejriden, bedeutet, wie es scheint, der Ausdruck Moḍarî bereits die genealogische Besonderheit des nördlichen Arabers im Gegensatz zu einer andern Gruppe;[3] und auch bei Al-Aʿshâ, aus dem südarabischen Hamadânstamme (st. 85), erkennen wir bereits das Eindringen dieses Sonderbewusstseins.[4] Aus derselben Zeit haben wir auch schon oben (p. 82) eine Dichterstimme gehört, welche in diese Gruppe von Aeusserungen gehört.[5]

Diese Spuren zeigen uns, dass die zweite Hälfte des I. Jhd.'s jene Zeit ist, von welcher wir das Eindringen des nord- und südarabischen Antagonismus in das Bewusstsein der arabischen Gesellschaft datiren können.

VI.

Dieser Antagonismus, welcher besonders auch in der Literatur in immer mehr verbitterter Weise zum Ausdruck kam, war dazu angethan,

---

1) Kaḥṭân + Nizâr, Dîwân, ed. Boucher, p. 28 penult. Ḥimjar + Nizâr p. 86, 8 mini-bnej Nizârin wal-jamânîna 59, 10. Azd + Nizâr 68 ult.

2) Aġ. XIII, p. 37, 22 ff. 31.

3) in dem bei Dozy, Noten zu Ibn Badrûn, p. 67, 3 v. u. citirten Gedicht. In diese Zeit gehört auch der asaditische Dichter Al-Ḥakam b. ʿAbdal (blühte Mitte des I. Jhd.'s), auch bei ihm ist der Gegensatz von Kaḥṭân und Maʿadd klar ausgesprochen Aġ. II, p. 153, 14.

4) Aġ. V, p. 159, 10 vgl. auch 10 v. u. ʿAdnân und Kaḥṭân.

5) Auch auf Aġ. XVII, p. 59 unten, 62, 11 mag hingewiesen werden, wo Jezîd ibn Mufarriġ (s. oben p. 97) an das kaḥṭânische Bewusstsein der Jemeniten in Damaskus appellirt, um Schutz gegen die Verfolgungen zu finden, denen er von Seiten der Regierung ausgesetzt ist.

den Unwillen der theologischen Kreise zu erregen, die in den Grundlagen desselben eine arge Verletzung des Gleichheitsprincipes erblickten, welches die Lehre des Islam aufstellte. Man ging ja mit der Zeit auf Seiten der Nordaraber so weit, zu behaupten, dass selbst die jüdische Rasse oder fremdländische Mawâlî den Südarabern vorzuziehen seien.[1] Dass eine solche Anschauung nicht nur eine bloss theoretisch hingestellte Behauptung war, sondern auch im praktischen Leben zur Bethätigung gelangte, ersehen wir aus einer die Mitte des II. Jhd.'s betreffenden Nachricht, dass die Ḳurejshiten die im ʿOmân sässigen Azditen (Südaraber) gar nicht als Araber anerkennen wollten.[2] Um nun die Wurzeln des Rassenstreites auszujäten, welcher durch die Theorien der Genealogen, deren System auch seinerseits wieder aus den Keimen ḳurejshitischer und anṣârischer Rivalität emporgekommen war, nur angefacht werden musste, wurden Aussprüche des Propheten vorgeführt, welche den genealogischen Theorien entgegenarbeiten sollten. In diesen Aussprüchen wird Nord- und Südarabern ein gemeinsamer Ursprung vindicirt; in Ismâʿîl, als ihrem gemeinsamen Stammvater, treffen beide feindliche Gruppen zusammen.[3] Von theologischem Geiste durchdrungene Genealogen pflegen diese Richtung und suchen dieselbe tiefer zu begründen und durch harmonisirendes Verfahren der Wahrscheinlichkeit näher zu bringen; sie lehren, dass Ḳaḥṭân ein Sohn Ismâʿîls sei,[4] freilich eine leichte Art, den gordischen Knoten zu lösen.[5] Einen Mittelweg schlagen jene Theologen ein, welche zwar alle Araber Banû Ismâʿîl nennen, aber doch einige Gruppen ausnehmen, darunter auch die Thaḳîf und die ḥaḍramautischen Araber.[6] An der Ausschliessung der Thaḳafiten hat wohl die unaustilgbare Erinnerung an die Gräuel des Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf ihren Antheil. Dieselbe Rücksicht hat noch eine grosse Anzahl von Aussprüchen Muḥammed's und ʿAlî's entstehen lassen, die im Gegensatze zu jenen Genealogen, welche Thaḳîf regelrecht von Nizâr abstammen lassen,[7] den Stamm des Tyrannen, dessen Stammbaum man mit

---

1) Ansâb al-ashrâf, ed. Ahlwardt, p. 254. 2) Ag. XX, p. 100, 14.

3) B. Manâḳib nr. 5, vgl. auch die bei Robertson-Smith p. 247 angeführten Stellen.

4) S. Kremer, Ueber die südarabische Sage, p. 24.

5) Die Abstammung der Südaraber von Ismâʿîl wurde auch in sprachgeschichtlichem Zusammenhange gelehrt, um entgegen der ältern Tradition, nach welcher Jaʿrub ein Sohn Ḳaḥṭân's der erste war, der arabisch redete, diese Rolle dem Ismâʿîl, als Stammvater aller Araber, zuzutheilen. Die hierauf bezüglichen Ueberlieferungen und Ansichten findet man bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 18.

6) Al-Ṣiddîḳî fol. 38b (Ibn ʿAsâkir).

7) und zwar einige durch Ijâd, andere durch Moḍar. Al-Jaʿḳûbî I, p. 258, 10. 260, 11; vgl. noch genealogische Legenden über Thaḳîf bei Jâḳût III, p. 496—99.

Abû Riġâl in Verbindung brachte,[1] herabsetzen.[2] Er selbst sollte nicht von Ismâʿîl, dem Vater der Araber abstammen, sondern ein Abkömmling der gottlosen Thamudäer sein.[3] In demselben Sinne verbreiteten die Theologen die Nachricht, dass der sterbende Prophet drei arabischen Stämmen seinen Widerwillen bezeugte: den Banû Thaḳîf, den Banû Ḥanîfa[4] und den Banû Umajja. Schon die Erwähnung der letzteren zeigt uns den tendentiösen, antiumajjadischen Zug dieser Ueberlieferung, die wohl in ʿabbâsidenfreundlichen Kreisen geschmiedet wurde, um die gegnerische Dynastie herabzusetzen. Und dem Ibn ʿOmar wird folgender Ausspruch des Propheten nacherzählt: „Im Stamm Thaḳîf entsteht dereinst ein Lügner und ein Verderber (mubîr)."[5] Der Lügner ist Al-Muchtâr b. Abî ʿUbejd, der Verderber Al-Ḥaġġâġ b. Jûsuf.[6] Dass man in vorʿabbâsidischen Zeiten vom Stamme Thaḳîf anders dachte, beweist der Umstand, dass Al-Farazdaḳ, der dem Ḥaġġâġ nicht eben freundlich gesinnt war, die Abstammung von Thaḳîf als etwas Rühmliches betrachtet.[7]

1) Die muhammedanische Tradition über Abû Riġâl selbst und seine Rolle in dem Zuge des Abessyniers Abraha gegen die Kaʿba ist von dieser anti-thaḳafitischen Tendenz beeinflusst und wurde durch den Hass gegen Al-Ḥaġġâġ neu belebt, siehe Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. 208 Anm.

2) Aġ. IV, p. 74—76. An dieser Stelle findet man für die Beobachtung dieser Frage das ganze Material vereinigt.

3) Bereits einem zeitgenössischen Dichter giebt man die Verspottung seines Ursprunges in den Mund. Man nennt ihn „ʿilġ min Thamûd" einen thamudäischen Barbarn. Aġ. XX, p. 13. Das Vorurtheil gegen den Th.stamm lebt auch unter den heutigen Beduinen, man nennt sie Jahûd. Doughty, Travels II, p. 174.

4) Die Verpönung der B. Ḥanîfa hängt wohl damit zusammen, dass der Chârigitenhäuptling Nâfiʿ b. al-Azraḳ zu ihnen gehörte.

5) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 58, 3 v. u. 61, 5. Von den beiden Lügnern aus dem Stamme Thaḳîf spricht Al-Aʿshâ Aġ. V, p. 159, 8 v. u.

6) Muslim V, p. 224. Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna, II, p. 193. Ibn Badrûn p. 193.

7) Dîwân ed. Boucher p. 44 penult.

ʿArab und ʿAǵam.

I.

Wir kommen hier zu einer andern Sphäre, in welcher die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam lange Zeit ein todter Buchstabe blieb, welcher im Bewusstsein des Arabers nicht zur Wahrheit wurde, ja welchen das tagtägliche Benehmen der Araber in der Uebung des Lebens verleugnete. Es wurden oben Traditionsaussprüche angeführt, und wir werden deren noch anderen im Laufe unserer Darstellung begegnen, in welchen über die Ausgleichung des Stammesunterschiedes innerhalb des Araberthums hinausgehend, noch ein weiteres gelehrt wird: die Gleichheit der Araber und der muhammedanischen Nichtaraber im Islam. Die eingetretene Nothwendigkeit, solche Aussprüche Muhammed und den ältesten Autoritäten des Islam anzudichten, ist ein Beweis dafür, wie wenig man im täglichen Leben den in denselben ausgesprochenen Grundsätzen huldigte; solche Aussprüche sollten den überhandnehmenden Hochmuth und Rassendünkel der Araber auch in dieser Sphäre eindämmen. Sie sind erdichtet worden sowohl von frommen Theologen, welche die Consequenzen des korânischen Wortes in allen Beziehungen des Lebens zur herrschenden Geltung bringen wollten, als auch von Nichtarabern, die, ohne von theologischen Zielen geleitet zu sein, die Selbstüberhebung ihrer Besieger in eigenem Interesse durch die Berufung auf die höchste Autorität einschränken wollten. Und es war den Nichtarabern nicht schwer, in die Bereicherung der heiligen Literatur in dieser Weise einzugreifen. Wir werden ja bald sehen, welche bestimmende Stellung sie schon sehr früh im geistigen Leben des Islam einnahmen. Man sieht es solchen Aussprüchen auf den ersten Blick an, welchem dieser beiden Kreise sie ihren Ursprung verdanken. Ein treffendes Beispiel ist der letzte Satz der Abschiedspredigt Muhammeds (S. 72 Anm. 2), den die Neumuhammedaner in der Absicht hinzufügten, um zu documentiren, dass der Prophet nicht nur die Gleichheit aller muhammedanischen Araber, sondern auch die der Nichtaraber mit den Arabern fordert.

Manches Moment in der Biographie des Propheten und der alten muhammedanischen Tradition steht im Dienste dieser Idee und gleichzeitig im Kampfe gegen die arabische Anschauung von der Inferiorität der nichtarabischen Völker. So z. B. erzählt der Traditionsgelehrte Al-Zuhrî, dass als Bâḏân, der Statthalter des persischen Königs in Südarabien, auf die Kunde vom Tode des Perserkönigs, der am selben Tage starb, den Muhammed als seinen Todestag vorher verkündet hatte, eine persische Huldigungsdeputation zum Propheten abordnete, dieser sie der vollständigen Gleichstellung mit den Angehörigen der Prophetenfamilie versichert habe.[1]

Es muss vorausgesetzt werden, dass die theologischen Daten, auf die wir hier Bezug genommen haben, einem Bedürfniss der religiösen Opposition gegen bestehende festgewurzelte Meinungen des Araberthums ihre Entstehung verdanken. Uralt kann allerdings das klar ausgebildete Bewusstsein der Araber von der Inferiorität anderer unabhängiger Nationen nicht genannt werden;[2] wenigstens ist uns keine Aeusserung eines alten Dichters bekannt, in welcher eine solche Anschauung zum Ausdruck kommt. Wenn diese Dichter nichtarabischer Nationen erwähnen, so geschieht dies nicht in jener herabwürdigenden Weise, die sich wohl unverkennbar kundgegeben hätte, wenn in der Seele des Arabers das Bewusstsein von der Niedrigkeit der fremden Rassen vorgewaltet hätte. Die Berührung des alten Arabers mit den Persern und Griechen und sein politisches Verhältniss zu denselben war nicht dazu angethan, ein Gefühl der Geringschätzung aufkommen zu lassen; vielmehr war es dazu geeignet, dass sich der Araber recht tief unter diesen Völkern stehend erkenne. Wenn der Perser Erwähnung geschieht, so beziehen sich die Epitheta, die bei solcher Gelegenheit angewendet werden, zumeist nur auf äusserliche Momente, z. B. auf ihre für das Auge des Arabers fremdartige Kleidungsart[3] oder Kopfbedeckung,[4] auf ihre schlanke Gestalt.[5] Die persischen Schwertscheiden und Panzer werden in der arabischen Poesie erwähnt und mit einem persischen Lehnwort (musarrad) bezeichnet.[6] Das Blinken des Blitzes in finsterer Nacht wird mit dem Glanze

---

1) Ibn Hishâm p. 46.

2) Sûre 3: 106 chejru ummatin bezieht sich auf die Religionsgenossenschaft, nicht auf die arabische Nation.

3) Imrḳ. 40: 31 al-fârisijju-l-munaṭṭaḳu, Mufaḍḍ. 42: 4 ka l-fârisijjîna mashau fî l-kumam, ʿAlḳ. 13: 41 mafdûm = den Mund mit dem fadâm verdecken, sofern wir mit Fraenkel, De vocibus etc. peregrinis p. 3, 12 interpretiren. Die gestreiften Beinkleider der Feuerpriester dienen in späterer Zeit dem Ǵerîr (bei Al-Ǵawâlîḳî ed. Sachau p. 154, 10) zu Vergleichungen.

4) Bei Al-Azraḳî p. 493, 10. 5) Ṭarafa 14: 17 kubbun kal-ʿaǵam.

6) Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 241; Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, p. 208. 340.

verglichen, welchen die Lampen der Perser[1] verbreiten; ebenso wie an anderen Stellen das Lämpchen des christlichen Mönches (râhib) zur selben Vergleichung dient. Der Charakter des Fremden wird nicht in nachtheiliger Weise geschildert. Freilich liegt aber in dem Umstande, dass man sie mit Rücksicht auf ihre Sprachen als stammelnde Barbaren bezeichnet,[2] keine eben ehrende Absicht, sowie auch darin, dass die Verheirathung einer Araberin mit einem Perser als Missverbindung betrachtet wird,[3] ein vorbereitendes Element für den am Ausgange des Heidenthums sich entwickelnden Antagonismus gegen die persische Rasse zu erblicken ist. Allerdings finden wir auch, wenn unserer Quelle hierin Glauben beigemessen werden darf, die Nachricht, dass ein Theil der Banû ʿIgl mit persischen Ansiedlern, die von Iṣṭachr nach Baḥrejn auswanderten, so enge Gemeinschaft geknüpft haben, dass sie mit der Zeit bald in das Perserthum aufgingen.[4] Eine solche Verbindung wäre aber in der Zeit des erwachten Antagonismus nicht mehr möglich gewesen.

Die Feindschaft gegen die persische Rasse, welche in der ersten muhammedanischen Zeit unverkennbar vorhanden ist, erhielt eine mächtige Anregung durch die muthige Erhebung eines beträchtlichen Theiles des centralen Araberthums gegen die Vergewaltigung der Perser, die vermittels des Vasallenstaates von Ḥîra einen unwürdigen Druck auf die Araber übten, und die heldenmüthige Bekämpfung und Besiegung des Perserreiches in der Schlacht von Ḏû-ḳâr (611 n. Chr.),[5] einer der drei denkwürdigsten kriegerischen Begebenheiten des vorislamischen Araberthums.[6] Man hat auch

---

1) maṣâbiḥu ʿuǵmin, Huḏ. 134: 3. Dasselbe Bild Imrḳ. 22: 1 kanâri maǵûsa, — nach einer Variante, welche in Ahlwardt's Apparat mitgetheilt ist (hirbiḏî), ist auch 20: 49 auf persische Priester Bezug genommen — vgl. Tamîm ibn Mukbil, Jâḳût III, p. 337, 5.

2) ʿAnt. 27: 2 aʿǵamu ṭimṭimijjun, dieser Ausdruck wird von demselben Dichter Muʿall. v. 25 auf Aethiopier angewendet, Kremer, Südarabische Sage, p. 38. Vgl. ṭimṭimun ḥabashijjun, Aǵ. XVI, p. 156, 18; Plural: ṭamâṭimu sûdun, XXI, p. 12, 17. Die Verspottung der persischen Sprache durch einen Beduinen in islamischer Zeit (kalâm al-churs, Sprache der Stummen) Nöldeke, Beitr. zur Kenntn. d. Poesie d. alt. Ar., p. 198, 11; vgl. laǵtu ʿaǵam Aǵ. VIII, p. 136, 9.

3) Vgl. unten Abschnitt IV dieses Kapitels.

4) Abû-l-Muʿallâ al-Azdî, Jâḳût II, p. 179, 20 ff. Aber min ʿaǵam in den Anmerkungen zu Al-Ǵawâlîkî ed. Sachau p. 64, 9 ist wohl: ibn ʿIǵl, vgl. Aǵ. XVIII, p. 164, 14.

5) Robertson-Smith p. 288 hat bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen; man könnte aber vielleicht auf den jaum al-mushaḳḳar zurückgehen. Caussin de Perceval II, p. 576 ff. Der jaum Ḏî-ḳâr als Ruhmestag der Banû Shejbân über Chosru, Al-Farazdaḳ, ed. Boucher, p. 59, 8.

6) Aǵ. X, p. 34, 19.

einen Ausspruch des Propheten erfunden, in welchem dieser Schlachttag als epochemachend für das Verhältniss des Araberthums zu den Persern bezeichnet wird[1] und die Volkssage, welche die Begebenheiten desselben wunderbar ausschmückte,[2] hat das Bewusstsein von der Bedeutung dieses Tages bis in spätere Zeiten rege erhalten und in ihm den Sieg des Islam über das Perserthum praeformirt.[3] Die nun platzgreifende Gesinnung der Araber erhielt nicht wenig Nahrung durch die folgenden Kriege des Islam gegen die Perser. Die Geringschätzung der fremden Nation wurde nun gesteigert durch die Suprematie, welche jetzt die arabischen Stämme über das Staatswesen errungen hatten, welches einst sie im Zaume hielt. Wenn ihnen schon der im Kampfe unterlegene, zumal der in Kriegsgefangenschaft gerathene Araber als in der nationalen Rangstufe tiefer stehend erschien: um wie viel mehr erst nach seiner staatlichen Niederlage das fremde Volk mit seinen fremdartigen Einrichtungen und seinen, den arabischen Gewohnheiten vollends entgegengesetzten Familieninstitutionen, auf welche in den Augen des Arabers aller Ruhm gegründet ist?

Der kurze Zeit vor dem Islam zum Ausbruch gelangte Nationalhass wurde demnach durch die im Islam zu Tage tretenden Verhältnisse und Beziehungen um ein bedeutendes gesteigert.

II.

Unnöthige Widerholung wäre es, nach der eingehenden Darstellung, welche das gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Schichten des muhammedanischen Volkes nach der Eroberung fremder Provinzen: a) Vollblutaraber, b) Nichtaraber, c) Clienten (mawâlî sing. maulà) von Seiten Alfred v. Kremer's gefunden,[4] auf die durch diesen Schriftsteller in erschöpfender Weise klargelegten Verhältnisse nochmals einzugehen. Um die Anknüpfungspunkte für den Gegenstand der nächsten Hauptstücke zu gewinnen, müssen wir uns jedoch recapitulirend auf Dinge einlassen, die bereits in seinen Ausführungen genügende Erledigung gefunden haben, wobei wir Gelegenheit nehmen, mit einzelnen Daten das Material zu vermehren, womit er zur Aufhellung des Gegenstandes so hervorragend beigetragen hat.

Der Ausdruck Maulâ bezeichnet in seiner letzten Ausbildung: aus fremdländischen Familien stammende Menschen, deren Voreltern, oder auch sie selbst, ob nun als freigesprochene Sclaven oder freigeborene Fremde mit der Annahme des Islam in den Verband eines arabischen Stammes aufge-

1) Al-Ja'ḳûbî I, p. 246, 7. 2) 'Antarroman XVI, p. 6—43.

3) Der Kriegsruf der Araber war nach der Darstellung der Volkssage jâla Muḥammad.

4) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, p. 154 ff.

nommen wurden. Dieser Ausdruck hat, wie viele andere Termini technici der Gesetzkunde und der socialen Lehre, seine Entwickelungsgeschichte durchgemacht, ehe er sich mit der Bedeutung krystallisirte, die ihm in dem Kreise, der jetzt den Gegenstand unserer Erwägung bildet, eigen ist.[1] In alter Zeit hat Maulâ den Anverwandten schlechthin bezeichnet, ohne auf die Art der Stammesgenossenschaft unterscheidendes Gewicht zu legen.[2] Sehr früh scheint man aber einen Unterschied gemacht zu haben zwischen dem Maulâ-l-wilâda, dem Anverwandten der Geburt nach, d. h. dem richtigen Blutsverwandten, und dem Maulâ-l-jamîn, d. h. dem durch Schwur zum Anverwandten Gewordenen,[3] mit anderen Worten dem Eidgenossen, dem Ḥalîf[4] (s. oben S. 63), der einem Stamme durch ein eidliches Sacrament, Ḳasâma (vgl. Robertson-Smith p. 149) angeschworen ist. Die Entgegensetzung dieser verschiedenen Arten der Stammesverwandtschaft kommt zu scharfem Ausdruck, wenn Maulâ, der durch Affiliation dem Stamme Einverleibte, vom Ṣamîm, d. h. dem ursprünglichen reinen Angehörigen des Stammes,[5] oder vom Ṣarîḥ[6] (mit derselben Bedeutung) unterschieden wird. In dieser ältern Zeit bezeichnet das Wort maulâ noch nicht speciell nichtarabische Clienten eines arabischen Stammes.[7] Wenn man der Mawâlî im schlechtesten Sinne gedenken will, spricht man von ihnen als von „Schweifen" (ḏanabât)[8] und „Flossfedern" (zaʿânifa)[9] oder „Eindringlingen" — duchlulun, sing. —,[10] denen man nicht so viel Muth

---

1) Eine Sammlung von Beispielen findet man auch in Kitâb al-aḍdâd ed. Houtsma p. 29 f. Ibn al-Athîr bezeugt in seiner Nihâja (angeführt bei Al-Ḳasṭalânî III, p. 87, Zakât nr. 61) sechszehn verschiedene Bedeutungen des Wortes.

2) Imrḳ. 13: 5 lâ nasabun karîbun walâ maulan, nach der LA. bei Al-Jaʿḳûbî I, p. 251 penult. (Dîwân hat shâfin ohne Variante.) Al-Nâbiġa 9: 6. Ḥârith, Muʿall. v. 18. ʿUrwa 15: 2. Ḥam. p. 216 v. 5; 327 v. 4—6; 629 v. 2. Lebîd p. 5 v. 5; 48 v. 3; 55 v. 4. Al-Mejdânî II, p. 139, 7 v. u. Auch im Koran 33: 5 wird mawâlîkum als Synonym von ichwânukum gebraucht, vgl. achûnâ wa-maulânâ B. Ṣulḥ. nr. 6.

3) Ḥam. p. 187 ult.

4) Aġ. XIX, p. 144, 12—13, das Verbum wlj III wird vom Ḥilf-verhältniss gebraucht Hud. 122: 2.

5) Mufaḍḍ. 30: 22; Jâḳ. III, p. 520, 2. Vgl. Ibn Hish. p. 528, 15 ḥilfuhâ wa-ṣamîmuhâ.

6) ʿAbd Jaġûth, Aġ. XV, p. 76, 4; Ḥassân Dîwân p. 81, 10 in einem Hiġâʾ von den Thakafiten: falejsû bi-l-ṣarîḥi wa-lâ-l-mawâlî; ṣarîḥ wird auch dem ḥalîf entgegengesetzt Aġ. II, p. 170, 9.

7) Bemerkenswerth Aġ. X, p. 36, 21.

8) Ḥam. p. 249 v. 4; vgl. Aġ. XXI, p. 145, 2, wo man verschiedene Ausdrücke für den Begriff solcher Stammesanhängsel finden kann.

9) Noch in späterer Zeit, Aġ. V, p. 130, 10.

10) Imrḳ. 27: 1.

und Ehrgefühl zutraut, wie dem echten Angehörigen des für seine Ehre und seinen Ruhm kämpfenden Stammes, ja denen man sogar, als ursprünglich Stammfremden, Verrath an den heiligsten Stammespflichten zuzutrauen nicht abgeneigt ist. Schwachen Stämmen war ein solcher Zuwachs an Zahl (ʿadad) wohl nicht unwillkommen; aber als besonders rühmlich galt es, solcher Elemente entrathen zu können.[1]

Die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich aus den Siegen des Islam ergaben, erforderten eine noch eingehendere Bestimmung und Classificirung des Maulâ-begriffes. Aus den Kriegen wurden fremdländische Gefangene heimgebracht, welche mit der Zeit freigelassen, dem Stamme des frühern Besitzers als Mawâlî affiliirt wurden und den Bestand der arabischen Nation ergänzten. Diese waren nicht angeschworene Clienten. Die früheste theoretische Berücksichtigung dieser Art von Mawâlî — deren Verhältniss zum Stamm, dessen Leibeigene sie früher waren, auch in der alten Traditionsliteratur ihre Stelle hat — neben den oben erwähnten beiden Classen, findet sich in einem dem ʿOmar II. zugeschriebenen, aber wahrscheinlich in späterer Zeit fabricirten, Erlass an einen seiner Landpfleger. In diesem Erlass heisst es: Mawâlî giebt es dreierlei: 1. maulâ raḥimin, d. h. der Blutsverwandte (= m. al-wilâda); 2. m. ʿatâḳa, d. h. der Freigelassene, der durch den Act der Emancipation zum Clienten seines frühern Herrn wird; 3. m. al-ʿaḳd, wohl ein freier Araber, der durch einen besondern Rechtsact zum Zugehörigen eines Stammes wird, dem er weder durch Geburt angehört, noch aber früher als unfreier Mann angehört hatte (= m. al-jamîn). An diese drei Arten des Maulâ-verhältnisses werden in dem Document, aus dem ich hier schöpfe, erbrechtliche Unterschiede geknüpft, die wohl nur, wie vieles in den muhammedanischen Institutionen, theoretische Bedeutung haben, weil die Praxis des Lebens ganz andere Normen zur Geltung brachte.[2] Die hier erscheinende Dreitheilung des Maulâ-standes war ein Bedürfniss der Verhältnisse, unter denen sie entstand. Sie berücksichtigt wohl den alten Sprachgebrauch, indem sie den Stammaraber auch Maulâ nennt, in ihrer zweiten Kategorie liegt aber der Keim der neuen Anwendung des Wortes.

Die ausgedehnten Eroberungen des Islam unter Angehörigen fremder, nichtarabischer Rassen, erweckte das Bedürfniss, zur Bezeichnung solcher Nichtaraber, die sich nach der Eroberung ihrer Heimath zum Islam bekehrten und aus dem Stande der Kriegsgefangenschaft und Sclaverei befreit, durch Affiliation einer reinarabischen Familie einverleibt wurden, einen besondern

---

1) Mufaḍḍ. 32: 21 lejsa fîhâ ashâʾibu, vgl. Al-Ǵawâlîḳî ed. Sachau p. 20, 3.
2) Al-ʿIḳd II, p. 334.

Terminus zu prägen. Man benutzte dazu das alte Wort Maulâ, das nun speciell zum Gegensatz von Stammaraber wird. Um den ganzen Bestand eines arabischen Stammes zu bezeichnen, sagt man z. B.: der Stamm Bâhila: ʿurbuhâ wa-mawâlîhâ, d. h. die Stockaraber unter ihnen und die dem Stamme affiliirten Fremdländer: Mawâlî.[1]

Das alte Gewohnheitsrecht der Araber stellte den dem Stamme Affiliirten mit Bezug auf Rechte und Pflichten der Stammesangehörigen diesen letzteren vollkommen gleich. Nur auf wenigen Gebieten scheint man eine Ausnahme gemacht zu haben. In Medina z. B. scheint das Blutgeld (dîja) für jemanden, der dem Stamme bloss affiliirt war, nur die Hälfte des für die Tödtung eines echten Stammesangehörigen geforderten Betrages.[2] Aber diese Erscheinung erklärt sich durch die Thatsache, dass die Stämme kein bestimmtes Mass in ihren Blutgeldforderungen einhielten und ihren Werth in dieser Beziehung in verschiedener Weise selbständig taxirten.[3] Im Allgemeinen hielt man an der Gleichheit des Maulâ mit dem Stammesangehörigen fest.[4] Es galten diesbezüglich Grundsätze, wie z. B. die folgenden: al-walâʾ luḥma[5] ka-luḥmat al-nasab, oder: al-walâʾ nasab thâbit, d. h. „das Clientelverhältniss begründet festtehende Verwandtschaft“ oder gar „Blutsverwandtschaft, wie die, welche auf gemeinsame Abstammung gegründet ist“;[6] „maulâ-l-ḳaum minhum“ oder: min anfusihim, d. h. „der Maulâ eines Stammes ist ganz so zu achten, wie einer seiner ursprünglichen Angehörigen.“[7] In diesem Sinne nennt sich ein Maulâ des Ḳurejshstammes, wenn man ihn um seine Zugehörigkeit fragt, nicht einen Maulâ, sondern er sagt: er sei von Ḳurejsh.[8] Diesen Grundsatz scheint man auch auf äussere Beziehungen des Stammes ausgedehnt zu haben; so

1) Ṭab. III, p. 305, 17.

2) Caussin de Perceval II, p. 658; Aġ. II, p. 167, allerdings ist dort vom Ḥalîf die Rede.

3) Die Ġaṭârîf vom Stamme Azd beanspruchen für die Tödtung eines ihrer Angehörigen den doppelten Betrag des gewöhnlichen Blutgeldes. Aġ. XII, p. 50. 54. Lebîd, Commentar p. 144, 16.

4) ʿAntara 26: 11 liegt gehässige Gesinnung gegen Mawâlî zugrunde; man hat Ursache, diese Stelle für unecht zu halten.

5) Ueber luḥma: Robertson-Smith p. 149. Zu der dort vertretenen Ansicht kann auch Josua 9: 14 herangezogen werden; für den Ausdruck luḥma vgl. Aġ. VIII, p. 152, 7 bi-luḥmatihi wa-ahli bejtihi.

6) Vgl. Dozy, Al-Bajân al-muġrib p. 17 der Einleitung; verschiedene Erklärungen bei Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭaʾ III, p. 262.

7) B. Farâʾiḍ nr. 23; Al-Thaʿâlibî, Der vertraute Gefährte des Einsamen, ed. Flügel, p. 266 ff.

8) Es ist nicht auffallend, dass die Mawâlî von diesem Grundsatz Gebrauch machten. Aġ. XXI, p. 131, 4.

wird z. B. der Maulâ einer Familie, welche zu einem fremden Stamme im Ḥilf-verhältniss steht, zum Ḥalîf dieses Stammes.[1]

Hätte man diese demokratischen Grundsätze in ihrer wörtlichen Fassung auf die Mawâlî neuerer Art übertragen, so wäre die Stellung dieses neuen Elementes innerhalb des Islam mit einem Schlage in einem der Gleichheitslehre der muhammedanischen Religion entsprechenden Sinne erledigt gewesen. Einzelne der Religion ergebene Herrscher haben das neue Verhältniss auch in diesem Sinne aufgefasst.[2] Aber diese demokratische Auffassung von der Stellung der neuangeworbenen Fremden gegenüber dem Araberthume wollte nicht recht in den Kopf der von ihren aristokratischen Traditionen erfüllten Araber. Abgesehen von dieser aristokratischen Sinnesart, haben auch Neid und Eifersucht viel dazu beigetragen, dass die Angehörigen urarabischer Geschlechter den Fremden die thatsächliche Anerkennung ihrer Gleichstellung nicht vergönnen mochten. Mit nicht geringem Kummer erfüllt die stolzen, prahlsüchtigen Araber besonders die Thatsache, dass es die in den Verband des Islam eingetretenen und dem Körper des arabischen Volkes einverleibten Fremden waren, welche nicht nur viel Reichthum erwarben,[3] sondern auch in Folge ihrer vielseitigen geistigen Fähigkeiten, auf materiellen Gebieten sich bald des grössten Einflusses in der Gesellschaft bemächtigten.[4] Von dem Maulâ Muslim b. Jasâr (st. 100) kann berichtet werden, dass niemand zu seiner Zeit mehr angesehen war als er.[5] Auch auf geistigem Gebiete konnten sie sich durch die Förderung der specifisch arabischen und muhammedanischen Wissenschaften, welchen sie mit mehr Eifer, Fleiss und Erfolg oblagen, als das auserwählte Volk der Araber mit seiner einseitigen Begabung, die Führerschaft aneignen. Wohl wurde auch von den altadeligen Geschlechtern, deren Nachkommen in muhammedanischer Zeit als Dihkâne[6] bekannt sind, dem Rassenstolz der Araber ein die arabische Gesellschaft verletzender Ahnenstolz entgegengesetzt. Darauf deutet wenigstens ein apokrypher Traditionssatz, welcher aus der Betrachtung dieser Verhältnisse heraus ersonnen zu sein scheint. „Sechserlei Menschen kommen in die Hölle, ohne dass man von ihnen vorher Rechenschaft verlangt hätte: die

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 161 unten. 2) Kremer l. c. p. 155.

3) Ein Beispiel aus der Mitte des I. Jhd. Ibn Ḳutejba p. 89, 3.

4) Während der Araber eine faule Mähre reitet, traben die Mawâli auf prächtigen Rossen einher. „Nicht so war unsere Gewohnheit zur Zeit des Propheten“ — so klagt schon Abû-l-Aswad al-Ḏu'alî. Al-Balâḏorî p. 354.

5) Ibn Ḳutejba p. 121, 3.

6) Ueber ihren Einfluss und ihre Stellung s. Kremer, Culturgeschichte II, p. 160 ff. Für das Alter ihrer Bedeutsamkeit im muhammedanischen Staate ist Ṭab. II, p. 458 bemerkenswerth.

Machthaber wegen ihrer Ungerechtigkeit, die Araber wegen ihres Rassenfanatismus (ʿaṣabijja), die Dihḳâne wegen ihres Hochmuthes (al-dahâḳîn bil-kibar), die Kaufleute wegen ihrer Verlogenheit, die Gelehrten wegen Neidsüchtigkeit, die Reichen wegen ihres Geizes."[1]

Aus den niedrigsten Lebensverhältnissen gelang es den findigen Persern durch geschickte Benutzung der Umstände sich im ʿabbasidischen Reich in die höchsten Stellungen emporzuarbeiten.

Die Biographie des letzten Vezîr's des Maʾmûn kann als Typus dienen für die Art und Weise, wie diese strebenden Perser durch ihre überlegene Geschicklichkeit die Verwaltungsämter zu erlangen wussten.[2] Solcher Beispiele gab es auch in älteren Zeiten viele. Aber nicht nur in der Verwaltung sind die Fremden immer obenan;[3] auch in den specifisch religiösen Wissenschaften finden wir sie — wie schon oben hervorgehoben wurde — in den allervordersten Reihen. „Fast scheint es — sagt Kremer — dass diese wissenschaftlichen Studien (Koranlesung, Exegese, Traditionskunde und Rechtswissenschaft) in den ersten zwei Jahrhunderten vorwiegend von Clienten betrieben werden",[4] während die eigentlichen Araber mehr zur Kenntniss ihrer alten Poesie und zur Entwicklung und Nachbildung derselben sich hingezogen fühlten,[5] aber — fügen wir hinzu — auch auf diesem Gebiete oft von den Fremden überflügelt wurden, deren Gelehrte diese Sphäre des arabischen Geistes durch literarhistorische und geschichtliche Studien über das alte Araberthum, durch eingehende Kritik der Ueberlieferung u. s. w. in nicht geringem Masse förderten und erst recht zugänglich machten. Es wäre überflüssig, hier die vielen Namen aufzuführen, deren blosser Klang den Erweis erbringt, was die arabische Grammatik und Lexicologie den Nichtarabern verdankt; und wenn wir auch die Behauptung Paul de Lagarde's, dass „von den Muhammedanern, welche in der Wissenschaft etwas geleistet haben, keiner ein Semit war", in dieser absoluten Fassung nicht möchten gelten lassen,[6] so kann man doch mindestens soviel aussprechen, dass das arabische Element in den specifisch religiösen, sowie in den auf die Kenntniss der arabischen Sprache gerichteten Studien hinter den Nichtarabern stark zurück-

---

1) Al-Ṣiddîḳî fol. 85ᵃ. 2) Al-Fachrî ed. Ahlwardt p. 273.

3) Nur wenige von ihnen werden die Bescheidenheit an den Tag gelegt haben, die man dem Makḥûl nacherzählt. Als ihm ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz ein Richteramt anbot, soll er die Annahme desselben mit der Bemerkung abgelehnt haben: Der Prophet sagte: „Nur ein in seinem Volke Angesehener soll unter den Leuten richten", ich aber bin Maulâ. (Al-ʿIḳd I, p. 9 unten.)

4) Culturgeschichtliche Streifzüge p. 16.

5) Kremer, Culturgeschichte II, p. 155.

6) Gesammelte Abhandlungen p. 8, Anm. 4.

blieb. Und daran tragen wohl die Araber selbst viele Schuld. Sie sahen auf die durch die Nichtaraber eifrig ergriffenen Studien mit souveräner Geringschätzung herab und glaubten, solche Kleinigkeiten passen nicht für den Menschen, der sich so stolzer Ahnen rühmen könne, sondern gehören für den *Παιδαγωγός*, der seine dunkle Genealogie mit solcher Schminke übertünchen will. „Es geziemt nicht für den Ḳurejshiten — so wörtlich sagt ein Vollblutaraber — dass er sich in anderes Wissen vertiefe, als in das Wissen von den alten Nachrichten (über das Araberthum), höchstens noch, wie man den Bogen zu spannen und gegen den Feind Sturm zu laufen habe.“ Als ein Ḳurejshit einmal bemerkte, wie ein Araberkind das grammatische Buch des Sîbawejhî studirte, konnte er sich des Ausrufes nicht erwehren: „Pfui über euch; das ist die Wissenschaft der Schullehrer und der Stolz der Bettler“, denn man machte sich lustig darüber, dass jemand, der Grammatiker, Prosodiker, Rechner und Erbrechtskenner ist — für letztere Wissenschaft ist die Arithmetik unerlässlich[1] — in allen diesen Wissenschaften für sechzig Dirhem — es wird leider nicht angegeben für welche Zeit — kleinen Kindern Unterricht ertheile.[2]

Waren doch auch vor dem Islam zumeist Christen[3] und Juden[4] die Schulmeister der Araber, bei denen allein die letzteren lesen und schreiben erlernten, und in der That wurde in Medîna,[5] wo die Juden die Lehrmeister stellten, das Schreiben mehr gepflegt, als in rein heidnischen Theilen der Halbinsel. Der den Heiden vollends mangelnde Umgang mit religiösen Schriften, brachte Juden und Christen eher in die Lage, diesen Kenntnissen obzuliegen, als die bücherlosen Araber, unter denen wohl die Kunst des Schreibens nicht unbekannt war, aber doch nur von Auserwählten geübt

---

1) Vgl. Oesterreich. Monatsschrift für den Orient, 1885, p. 137. 156. Daher die überaus häufige Zusammenstellung in Gelehrtenbiographien: fàriḍ ḥâsib, Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld, p. 117, 4. 263 ult. al-faraḍì al-ḥâsib Ibn al-Athîr X, p. 201 (ann. 511) u. a. m., z. B. al-faḳîh al-aḥsab.

2) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, fol. 92ᵇ; vgl. ähnliche Erzählungen aus anderen Quellen bei Kremer l. c. II, p. 159.

3) Aǵ. V, p. 191. Al-Muraḳḳish wird von seinem Vater in die Schule eines Christen in Al-Ḥîra geschickt, um die Schreibkunst zu erlernen, und den Uriasbrief, den die Dichter Al-Mutalammis und Ṭarafa dem Statthalter von Baḥrejn überbringen, konnte nur ein christlicher Jüngling, den sie unterwegs trafen, lesen. Al-Jaʿḳûbî ed. Houtsma, I, p. 240. Unter den Ijàd — in diesem Stamm war das Christenthum verbreitet — auch der Bischof Ḳuṣṣ b. Sâʿida war Ijàdit — war, wie der Dichter dieses Stammes, Umajja b. Abî-l-Ṣalt, rühmend hervorhebt, die Schreibkunst (al-ḳalam) eingebürgert (Ibn Hishâm p. 32, 6).

4) In Medîna sind die Juden Schreiblehrer der Aus und Chazraǵ. Al-Balâḏorî p. 473.

5) Ibn Ḳutejba p. 132 ult. 133 ult. 166, 16. Vgl. Jâḳût I, p. 311, 18.

wurde,[1] zuvörderst von gebildeten Dichtern, namentlich jenen, die der Verkehr mit Ḥîra und dem ġassânidischen Hof in dieser Kunst nur fördern konnte. Der Verkehr mit Persern[2] und Griechen hat dort einen das gewöhnliche Mass arabischer Bildung bedeutend überflügelnden Grad der Cultur eingebürgert, der wohl die Quelle der Bildung wurde, die sich auserwählte Culturaraber aneigneten. Ein grosser Theil der mit der Schreibkunst zusammenhängenden Nomenclatur weist auch, wie man jetzt aus Fraenkel's Nachweisen sehen kann,[3] Lehnwörter auf. Von Ḥîra sendet der Dichter Laḳîṭ seinen schriftlichen Gruss (fî ṣaḥîfatin) in die Heimath;[4] die Friedensbedingungen zwischen Bekr und Taġlib wurden niedergeschrieben, aber wohl von den Organen des Königs von Ḥîra, unter dessen Auspicien der Friedensschluss erfolgte und bei dieser Gelegenheit ist das Lehnwort mahâriḳ (sgl. mahraḳ) bemerkenswerth, welches in der bezüglichen Mittheilung benutzt wird.[5] Bezeichnend ist für die Seltenheit der Schreiber, dass ein alter Dichter einen weisen Mann, von dem er eine Sentenz citirt, als jenen bezeichnet, „der die Schrift dictirt auf Pergament, auf welches sie der Schreiber aufzeichnet.“[6] Aus der Thatsache, wie primitive Schreibmaterialien man noch zur Aufzeichnung des Koran verwendete,[7] kann man einen Begriff davon bekommen, in wie unentwickelter Weise die Schreibkunst auch von jenen geübt wurde, die ihrer zu jener Zeit im Ḥigâz kundig waren;[8] und wie wenige deren zu jener Zeit gewesen sein mögen, erhellt aus dem Bericht, dass sich Kriegsgefangene der Badr-schlacht durch Schreibunterricht an Lösegeldes statt loskaufen konnten.[9] Sehr wenig Pfleger

---

1) Vgl. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd, p. 28. Dass die Dichter die Spuren verlassener Zeltlager mit geheimnissvollen Schriftzügen vergleichen, ist eher ein Beweis dafür, dass ihnen die Schrift etwas fremdartiges war. Darauf deutet auch die Bezeichnung al-waḥj, die in diesem Zusammenhang häufig zu finden ist, z. B. Zuhejr, Append. 4. Zu den bei Fraenkel (Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.) angeführten Stellen füge ich hier einige charakteristische Verse hinzu: Aġ. XIX, p. 104, 14; Abû Du'ejb bei Ibn al-Sikkît p. 276 (karakmi-l-dawâti jadburuhâ-l-kâtibu-l-ḥimjarî); Ṭarafa 12: 2. 13: 1. 19: 2; Jâḳût III, p. 58, 21 (Ba'îth). Die bei Fraenkel angeführte 'Antarstelle (27: 2) ist nachgeahmt von 'Alî b. Chalîl, Aġ. XIII, p. 15, 9 u. karakmi ṣaḥâ'ifi-l-fursi.

2) Bemerkenswerth ist kuttâb al 'aġam, Ḥam. p. 763 v. 1.

3) Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.

4) Dessen Gedichte ed. Nöldeke, Orient und Occident I, p. 708. Al-Ja'ḳûbî I, p. 259, 10.

5) Ḥârith, Mu'all. v. 67. 6) Hudejl 56: 15.

7) Fränkel l. c. p. 245 unten.

8) Scherben werden als Schreibmaterial noch zur Aufzeichnung der Gedichte des Abû-l-'Atâhijja verwendet. Aġ. III, p. 129.

9) Al-Mubarrad p. 171, 19.

solcher Kenntnisse fanden sich unter den von fremden Berührungen und Einflüssen unberührt gebliebenen, so zu sagen, unverfälschten Arabern, namentlich aber unter den Beduinen, welche die Kunst des Lesens und Schreibens bis zum heutigen Tage ganz ebenso verachten,[1] wie zur Zeit des Dichters Ḏu-l-rumma, welcher zeitlebens ein Geheimniss daraus machen musste, dass er des Schreibens kundig sei. „Bewahre es als Geheimniss — sagte er zu jemand, dem er sich unvorsichtigerweise verrathen hatte — denn bei uns wird dies als Schmach betrachtet (fa-ʾinnahu ʿindana ʿajb).[2]

Wir begreifen nach diesen Antecedentien leicht, dass der richtige Araber auch auf der durch die unmittelbaren Folgen des Islam herbeigeführten Culturstufe die höheren Wissenschaften, welche das durch die neue Religion erweckte Bedürfniss anregte, den Fremden, den neuangeworbenen ʿAǵam — wie er sie nannte — überantwortete und sein geistiges Leben am liebsten in dem alten Ideale vom „vollkommenen“ Araber[3] aufgehen liess. Damit will nicht gesagt sein, dass die Araber sich der Pflege der Wissenschaft vollends verschlossen. Die Gelehrtengeschichte des Islam weist manchen echten Araber auf, der, wie z. B. Al-Muʾarriǵ aus dem Beduinenstamm der Sadûs (st. 195), nicht die letzte Stelle in der Pflege der islamischen Wissenschaften einnahm, und seine Gelehrtenlaufbahn in folgender Weise charakterisirte: „Ich kam aus der Wüste und nichts wusste ich von den Regeln der arabischen Sprache, meine Kenntniss war blosser Instinct, zuerst lernte ich die Regeln im Collegium des Abû Zejd al-Anṣârî al-Baṣrî.“ Derselbe machte dann grosse Reisen bis nach Merw und Nîsâbûr, wo er viel Wissenschaft verbreitete, die er auch in literarischen Werken niederlegte.[4] Aber der Araber musste sein ganzes natürliches Wesen verändern, sich in das Element fremder Bildung tauchen, wenn er in dieser

---

1) Vgl. Robinson, Palaestina und die südlich angrenzenden Länder II, p. 402: „aber selbst dieses (dass der Schejch der Taʿâmirabeduinen des Lesens und Schreibens kundig war) ist so unerhört und abweichend von der Bedawîn-sitte, dass die Taʿâmira dadurch in den Augen anderer Stämme herabgewürdigt wurden.“ Wie armselig es noch heute unter den Beduinen mit der Kenntniss der Schrift bestellt ist, auch dort, wo man ausnahmsweise sich derselben rühmt, ersieht man aus ZDPV. IX, p. 247. Wenn Wallin's Wüstendichter „bei den neunundzwanzig Buchstaben des Alphabets“ schwört, ZDMG. VI, p. 190, v. 1, so zeigt er auch dadurch, dass er kein eigentlicher beduinischer Dichter ist (vgl. Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern u. s. w. p. 6 des Separatabdrucks).

2) Aǵ. XVI, p. 121.

3) S. oben p. 45, Anm. 5. In jenen Kreisen, in denen man, wie in Medîna, auch vor dem Islam unter dem Einfluss schriftkundiger Umgebung Werth auf die Aneignung der Schreibkunst legte, gehörte auch der Besitz dieser Kenntniss zu den Attributen des „Vollkommenen“. Al-Balâḏorî p. 473—4.

4) Ibn Challikân nr. 755.

Weise sich zum Mann der theoretischen Wissenschaften umformte. Dies gelang nur einer kleinen Minorität, welche auf geistigem Gebiete von den neuerworbenen Fremdlingen, die ihren mitgeborenen Bildungstrieb nur auf die durch die Eroberung erzeugten Verhältnisse anzuwenden hatten, leicht überflügelt wurde.

Und in der That ist es eines der lehrreichsten Kapitel der Culturgeschichte des Islam, die stetigen Fortschritte zu verfolgen, die das Mawâlîthum im geistigen Leben des Islam machte. Wenn wir den Nachrichten der arabischen Geschichtsschreiber Glauben schenken dürften, so reichte die Betheiligung der Perser an der arabischen Bildung bis in die vormuhammedanische Zeit hinauf. Der Vorgänger jenes Bâdân, Statthalters in Jemen, den wir oben als Zeitgenossen Muhammeds erwähnten, war Churrachosra, Sohn und Nachfolger des Statthalters Marwazân. Dieser Churrachosra soll sich in Jemen völlig arabisirt haben, er recitirte arabische Gedichte und bildete sich nach arabischer Weise; diese seine Arabisirung („taʿarrabuhu" sagt unsere Quelle) war Ursache seiner Rückberufung.[1] Es werden unter den islamischen Religionsgelehrten auch solche Männer von persischem Ursprunge genannt, deren Ahnen nicht erst durch den Islam in Contact mit arabischem Wesen kamen, sondern zu jenen persischen Truppen[2] gehörten, die unter Sejf b. Dî Jazan in arabische Lande geriethen.[3] Im Islam nahm die Arabisirung der nichtarabischen Elemente und ihre Theilnahme an dem gelehrten Wesen der muhammedanischen Gesellschaft einen rapiden Aufschwung, wie dafür nicht viele Beispiele aus der Culturgeschichte der Menschheit angeführt werden könnten. Gegen Ende des I. Jhd.'s finden wir in Medina einen Grammatiker Namens Buschkest, ein Name, der ganz persisch klingt.[4] Diesen Grammatiker, der sich mit dem Ertheilen von Unterricht in seiner Wissenschaft beschäftigte, finden wir als hervorragenden Theilnehmer an dem Chârigitenaufstande des Abû Ḥamza; in Folge dieser Theilnahme wurde er auch von den Getreuen Merwân's, die ihn ausfindig machten, getödtet.[5] Eine ganze Reihe der berühmtesten Muhammedaner stammt von kriegsgefangenen Persern ab. Der Grossvater des Abû Isḥâḳ,

1) Ṭab. I, p. 1040. Aus der Zeit des Propheten ist zu erwähnen Fejrûz al-Dejlemî (st. unter ʿOthmân) vgl. Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 170.

2) Banû-l-aḥrâr vgl. Ag. XVI, p. 76; Ibn Hishâm p. 44—46; Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 223.

3) Auf solchen Ursprung wird der berühmte Theologe Ṭâwûs b. Kejsân al-Ganadî (st. 106) zurückgeführt, Abû-l-Maḥâsin, I, p. 289; auch Wahb b. Munabbih (st. 114), eine der grössten Stützen der biblischen Legenden im Islam. Ibn Challikân nr. 795 (IX, p. 150). Auch auf Bâdân selber werden gelehrte Nachkommen im Islam zurückgeleitet. Jâḳût II. p. 891, 2.

4) Ag. I, p. 114, 9 v. u. 5) ibid. XX, p. 108, 5; 110, 18 ff.

dessen Biographie des Propheten eine Hauptquelle für die Kindheitsgeschichte des Islam ist, war der Kriegsgefangene Jâsâr; desgleichen war der Vater des Abû Mûsa b. Nuṣejr, der sich in Andalusien emporschwang, und die Väter und Grossväter vieler anderer, in Politik, Wissenschaft und Literatur ausgezeichneter Männer waren kriegsgefangene Perser und Türken, die einem arabischen Stamme affiliirt wurden und durch ihre völlig arabische Nisba ihren fremdländischen Ursprung fast vergessen machten.[1] Aber auch die Beibehaltung der Erinnerung an ihren fremden Ursprung ist bei solchen arabischen Mawâlî nicht ausgeschlossen, wenn sie auch nicht gerade zu häufig vorkommt. Der arabische Dichter Abû Isḥâk Ibrâhîm al-Ṣûlî (st. 243) bewahrte in diesem seinem Familiennamen, Al-Ṣûlî, die Erinnerung an seinen Ahnen Ṣol-tekin, einen chorâsanischen Fürsten, der durch Jezîd b. al-Muhallab besiegt und seines Thrones verlustig wurde. Zum Islam bekehrt, war er einer der begeistertsten Parteigänger seines Besiegers. Auf die Pfeile, die er gegen die Truppen des Chalifen sendete, soll er die Worte geschrieben haben: „Ṣol ruft euch zu der Befolgung des Buches Gottes und der Sunna seines Propheten.“ Von diesem Türken stammt der berühmte arabische Dichter ab.[2]

Man müsste einen tiefen Griff in die Literaturgeschichte der Araber thun, wollte man nur die schlagendsten Beispiele für die Betheiligung des ʿAǵam-elementes an dem gelehrten Leben der muhammedanischen Welt anführen und seine Rolle in der Religion des Islam durch klassische Beispiele erweisen. Eine statistische Behandlung dieser Verhältnisse schlösse für alle Fälle sehr zu Ungunsten der Araber. Wir können es uns aber nicht versagen, den Einfluss des nichtarabischen Elementes auf den muhammedanischen Staat und die muhammedanische Wissenschaft durch eine synchronistische Zusammenstellung der muhammedanischen Capacitäten zur Zeit des Umajjadenchalifen ʿAbd-al-Malik zu illustriren. Dies wird uns um so leichter, als wir zu diesem Zwecke nur die Worte eines arabischen Schriftstellers mitzutheilen haben, den jene Erscheinung aufs Lebhafteste anregte. Ibn al-Ṣalâḥ erzählt in seinem Reisewerke, dass Al-Zuhrî, der berühmte Theologe, einst am Hofe des Chalifen ʿAbd al-Malik erschien und sich dem Fürsten der Gläubigen vorstellte. Folgendes bemerkenswerthe Zwiegespräch soll da zwischen dem Herrscher und dem Gelehrten stattgefunden haben:

Ch.: Woher kommst du, Al-Zuhrî? Z.: Aus Mekka. Ch.: Wer hat dort zur Zeit deiner Anwesenheit die Herrschaft über das Volk geübt? Z.: ʿAṭâʾ b. Rabâḥ. Ch.: Ist dieser Mann ein Araber, oder ein Maulâ?

---

1) Al-Balâḏorî p. 247 giebt eine interessante Liste solcher Männer.

2) Aǵ. IX, p. 21. Abû-l-Maḥâsin I, p. 747.

Z.: Ein Maulâ. Ch.: Wodurch ist es ihm gelungen, diesen Einfluss über die Mekkaner zu erlangen? Z.: Durch seine Religiosität und seine Kenntniss der Ueberlieferung. Ch.: Recht so, gottesfürchtigen und in der Ueberlieferung gelehrten Männern kommt es zu, dass sie hervorragend seien unter den Menschen. Wer ist es nun aber, der in Jemen über die Menschen hervorragt? Z.: Ṭâwûs b. Kejsân. Ch.: Ist er von den Arabern oder von den Mawâlî? Z.: Von den Mawâlî. Ch.: Wodurch hat er diesen Einfluss gewonnen? Z.: Durch dieselben Eigenschaften, wie ʿAṭâʾ.

So durchmusterte der Chalif in seinen Fragen alle Provinzen des Islam und er wurde von Al-Zuhrî darüber belehrt, dass in Aegypten Jezîd b. Abî Ḥabîb, in Syrien Makḥûl — der Sohn eines Kriegsgefangenen aus Kâbul, den eine Hudejlitin, in deren Diensten er stand, freigelassen hatte[1] — in Mesopotamien Mejmûn b. Mihrân, in Chorâsân Al-Ḍaḥḥâk b. al-Muzâḥim, in Baṣra Al-Ḥasan b. al-Ḥasan, in Kûfa Ibrâhîm al-Nachaʿî, lauter Mawâlî, die Führerrolle in der muhammedanischen Gesellschaft inne haben. Als der Chalif sein Erstaunen über diesen Zustand ausdrückte, der dahin führen müsse, dass die Mawâlî die Herrschaft über die Araber an sich reissen und sich die letzteren unterthan machen, da sagte Al-Zuhrî: „So ist es, Beherrscher der Rechtgläubigen! Es macht dies der Befehl Gottes und seine Religion, wer sie bewahrt, der kommt zur Herrschaft, wer sie vernachlässigt, der unterliegt.“[2]

„Jedes Volk — so lässt man den Propheten sprechen, um der öffentlichen Meinung Ausdruck zu geben — hat Hilfstruppen, die Hilfe der Ḳurejsh (d. h. hier der Araber im Allgemeinen) sind ihre Mawâlî.[3] Der Prophet lässt sich die Ḳurejshiten durch ʿOmar vorstellen und als er erfährt, dass auch Bundesgenossen und Mawâlî unter ihnen seien, sagte er: ḥulafâʾunâ minnâ wa-mawâlînâ minnâ, d. h. unsere Bundesgenossen und unsere Mawâlî gehören zu uns; habet ihr nicht gehört, dass am Tage der Auferstehung die Gottesfürchtigen (gleichviel welcher Abstammung sie seien) diejenigen unter euch sind, welche mir am nächsten stehen?[4] — Al-Buchârî

1) In unserer Erzählung wird Makḥûl als nubischer Sclave bezeichnet (ʿabd nûbî). Bei Ibn Challikân nr. 749 wird sein Ursprung von Sind hergeleitet; sein Name ist ursprünglich Shahrâb b. Shâḏil. Er war Lehrer des Auzâʿî und wurde durch seinen Scharfsinn im Rechtsspruch berühmt.

2) Al-Damîrî II, p. 107. Eine ähnliche Erzählung wird in Al-ʿIḳd II, p. 95—6 mitgetheilt, das Zwiegespräch wird aber dort zwischen dem Statthalter ʿIsâ b. Mûsâ und dem Theologen Ibn Abî Lejla geführt.

3) Aḥmed b. Ḥanbal bei Al-Ṣiddîḳî fol. 67[b] inna li-kulli ḳaum mâdda wa-mâddat Ḳurejsh mawâlîhim.

4) ibid. fol. 69[a].

hat einen eigenen Paragraphen darüber, dass man den Mawâlî Richter- und Verwaltungsämter verleihen dürfe. Es ist bezeichnend, dass der in demselben enthaltene Bericht, dass auch in den ältesten Zeiten des Islam, angesichts echter Ḳurejshiten von grossem Ansehen, die Mawâlî jenen gleichgestellt wurden, von Nâfiʿ (st. 116), dem Maulâ des Ibn ʿOmar, herrührt.[1] Solche Berichte hatten die Aufgabe, den Arabern gegenüber die Stellung der Fremden im Staatsleben[2] zu rechtfertigen. Und den ʿOmar lässt man auf den Vorwurf, dass er einen Maulâ zum Statthalter von Wâdi-l-ḳurâ einsetzte, antworten: Er liest das Buch Gottes und kennt die Gesetze. Hat denn nicht euer Prophet gesagt, dass Gott durch diesen Koran diese erhöht, jene erniedrigt?[3] So haben sich die Pietisten mit dem Ueberhandnehmen der fremden Elemente abgefunden.[4]

Keinem von den eben angeführten fremdländischen muhammedanischen Gelehrten hätte je ein frommer Glaubensgenosse den Vorwurf gemacht, er sei als Fremdländer dem Stammaraber gegenüber auf niedrigerer Stufe. Die Thatsache, dass alle diese fremdländischen Autoritäten des Islam in der Kirchensprache des Glaubens so festen Fuss fassten, wie der echteste Abkömmling Ismaels, dass sie sogar zur wissenschaftlichen Behandlung dieser Sprache mehr beitrugen, als die Angehörigen jener Rasse, in welcher dieselbe einheimisch war, bot ihnen begründeten Anlass, den Rassenunterschied noch leichter zu überbrücken. Natürlich muss auch dies kein Kleinerer als Muhammed selbst aussprechen: „O ihr Menschen“, so lassen sie den Propheten sprechen, „fürwahr, Gott ist ein Gott, und aller Menschen Urahn ist derselbe Urahn, die Religion ist dieselbe Religion, die arabische Sprache ist weder Vater noch Mutter irgend eines von euch, sie ist nichts anderes als

---

1) B. Aḥkâm nr. 25 vgl. oben S. 109, Anm. 3.

2) Vgl. die aus Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 332 bei Kremer, Culturgeschichte II, p. 158 Anm. 2 angeführte Stelle.

3) Bei Al-Fâkihî, Chroniken der Stadt Mekka, II, p. 36.

4) Unter den anekdotenhaften Erzählungen, welche dem Ahnenstolz der Araber gegen die Mawâlî entgegengesetzt wurden, ist auch die Erzählung des Shuʿbî von der Begegnung des ʿAbdallâh b. al-Zubejr mit einem Maulâ Namens Ḏakwân (wohl ein Anachronismus, wenn der im Jahre 101 verstorbene fromme Maulâ des Ġaṭafânstammes, Abû-l-Maḥâsin I. p. 274, gemeint sein soll) am Hofe des Muʿâwija zu verzeichnen. Der stolze Ibn al-Zubejr verschmäht es, dem Maulâ Rede und Antwort zu stehen. „Keine Antwort giebt es für diesen Sclaven!“ Dieser aber motivirt seine Entgegnung, dass „dieser Sclave besser ist, als du“ mit muhammedanischen Sätzen zu Gunsten der Mawâlî. Die Erzählung lässt auch den Chalifen Partei nehmen für den Maulâ. Al-ʿIḳd II, p. 138. ibid. p. 152 findet man eine Anekdote, welche den Zweck hat, zu lehren, dass der Maulâ der überirdischen Seligkeit in höherem Masse theilhaftig werden kann, als ein Stammaraber.

eine Sprache. Wer arabisch spricht, ist demnach Araber."[1] „Wer den Islam annimmt von (den Bewohnern) Fâris' ist (soviel wie ein) Ḳurejshite."[2]

Wie tief man diese Thatsache schon in den frühen Zeiten des Islam fühlte und wie sehr man bestrebt war, sich mit derselben auseinanderzusetzen, zeigt der Umstand, dass man Traditionen ersann, in welchen man Muhammed selbst die eben erwähnten Verhältnisse des Islam mit prophetischem Blick vorhersehen liess. „Wir sassen — so lässt man Abû Hurejra erzählen — beim Propheten, als ihm eben die Sûra „Al-Ǵumuʿa" geoffenbart wurde. . . . Unter uns befand sich Selmân der Perser. Der Prophet legte seine Hand auf Selmân und sprach: Wenn der Glaube sich bei dem Plejadengestirn befände, so würden Leute von diesem Volke[3] (den Persern) ihn erreichen."[4] Später bezog man diesen Ausspruch auf die Wissenschaft und variirte ihn also: „Wäre die Wissenschaft an die Enden des Himmels geknüpft, so würde sie ein Volk von den Leuten in Fâris erreichen."[5] Man erzählt folgenden Traum des Propheten: Er sah, als ob ihm schwarze und weisse Rinder nachliefen; die weissen Rinder waren von so grosser Anzahl,[6] dass man die schwarzen gar nicht mehr bemerken konnte. Abû Bekr, dem der Prophet diesen Traum zur Deutung vorlegte, erklärte denselben in folgender Weise: Die Schwarzen sind die Araber und die Weissen sind die Nichtaraber (ʿaǵam), die nach jenen zum Islam übertreten werden; sie werden sich in so grossen Massen bekehren, dass man die Schwarzen gar nicht mehr bemerken wird.[7]

III.

Wir haben hier wieder Traditionsaussprüche gesehen, welche unverkennbar die Marke jener Kreise tragen, die sich gegen die neidische Eifersucht der Stockaraber eben durch die Erdichtung und Verbreitung solcher Sentenzen zu schützen suchten. Denn — wir müssen hier darauf zurückkommen — die von den Pietisten und Persern gern propagirte Lehre des Propheten von der Gleichheit aller Menschen, ob Nord- ob Südaraber, ob Araber oder ʿAǵamî, fand bei den Vertretern der alten Ideen des heidnischen

1) Ibn ʿAsâkir bei Al-Siddîḳî fol. 90ᵇ. Ich führe diese Tradition in diesem Zusammenhange an, obwohl sie wahrscheinlich späteres Fabricat ist (Ibn ʿAsâkir lebte 499—564); es leidet keinen Zweifel, dass fromme Muhammedaner auch früher so dachten.

2) ibid. fol. 38ᵇ: man aslama min Fâris fa-hua Ḳurejsh.

3) In einer spätern Version ausdrücklich: von den ʿAǵam (Al-Damîrî II, p. 525).

4) B. Tafsîr nr. 301 zu Sûre 62. 5) Bei Ibn Chaldûn I, p. 478.

6) Flügel liest li-shirratihim und übersetzt: „wegen ihrer Schlechtigkeit", dies muss man in „li-kathratihim" — wegen ihrer grossen Anzahl — corrigiren.

7) Al-Thaʿâlibî, Vertr. Gefährte, nr. 313.

Araberthums taube Ohren. Ein Schwesternsohn des Chalifen musste den Spott seiner Zeitgenossen darüber ertragen, dass seine Ahnfrauen aethiopischen Ursprunges waren.[1] Der Maulâ Zijâd al-aʿgam[2] (Mitte des I. Jhd.) hört von den Arabern, die ihm nicht wohl gesinnt sind, spöttische Worte ob seiner obscuren Abstammung[3] und man versäumte nicht, ihn mit der den Persern zugemutheten Blutschande zu verspotten.[4] Freilich hatte sich dieser Maulâ im Araberthum sehr heimisch gemacht, manchen arabischen Stamm mit unbarmherzigem Hiǵâʾ verfolgt[5] und sich vermessen, Spottverse gegen die Abstammung reiner arabischer Stämme zu verbreiten. Auch denjenigen Arabern, die ihn verspotteten, ging er nicht aus dem Weg, vielmehr zahlte er ihnen mit schonungsloser Satire heim:

„Wenn das Kleid eines Jashkurî dein Kleid berührt, so darfst du Gottes Namen nicht aussprechen, ehe du dich reinigst;

„Giebt es einen Stamm, den die Schmach tödten könnte, so müsste sie zweifellos den Jashkur-stamm tödten.“[6]

„Ich staune — so erwidert er auf den gegen ihn gemünzten Spott — dass ich einen ʿAnazî, der mich verspottet, nicht durchprügle.“[7]

Selbst das Blut des Maulâ soll — nach der Aeusserung eines Arabers von den Banû Shejbân — von dem des Stammarabers ganz verschieden sein, so dass man, wenn beider Blut vergossen wurde, nach ihrem Tode einen Unterschied machen könne.[8] Nur vereinzelt und ganz ausnahmsweise wird von den Vertretern des Araberthums, zumal den Dichtern, ein freundliches Wort für die Mawâlî eingelegt.[9] Vielmehr ist die arabische Poesie, besonders die der Umajjadenzeit, voller Schmähung und Verachtung gegen diejenigen, in deren Adern nicht das Blut arabischer Ahnen fliesst. Der Dichter Al-Achṭal glaubt Araber, die er erniedrigen will, nicht wirksamer schmähen zu können, als wenn er sie Leute von Azkubâd (einem Ort im Distrikt Mêsân) nennt,[10] d. h. ihnen den arabischen Charakter abspricht und

1) Ibn Durejd p. 183.

2) Aber nicht wegen seines Ursprungs, sondern wegen seiner stotternden Aussprache wurde ihm das Epitheton gegeben. Aǵ. XI, p. 165, 8; XIV, p. 102. Al-ʿIkd III, p. 296.

3) Ḥam. p. 678, v. 2. Besonders ist es der Dichter Al-Muǵîra b. Habnâʾ, der ihm in dem zwischen ihnen obschwebenden Hiǵâʾ stets den Fremdländer, der sich ins Araberthum einschmuggelt, vorhält. Aǵ. XI, p. 166, 16 ff.; 167, 20; 168, 8 ʿilǵ muʿâhad.

4) Aǵ. XIII, p. 62, 6. 5) z. B. Ibn Challikân nr. 298 u. a. m.

6) Aǵ. XI, p. 171 unten. Diese Satire wird noch viel später in einer Sammlung von Spottversen gegen arabische Stämme benutzt. Journ. asiat. 1853, I, p. 551.

7) Bei Sîbawejhi ed. Derenbourg II, p. 313, 13. 8) Aǵ. XXI, p. 209.

9) Ich habe das Gedichtchen eines Ungenannten in der Ḥam. p. 514 im Auge.

10) Jâḳût I, p. 233, 6.

sie nach Persien verweist;[1] dahin zu gehören, galt ihnen als nicht sehr ehrenhaft. Charakteristisch ist es, dass — und zwar noch in viel späterer Zeit — der Maulà Abû-l-ʿAtâhijja selber einen arabischen Gegner, den Dichter Wâliba, welcher der Lehrmeister des Abû Nuwâs war, damit schmäht, dass es besser wäre, wenn er unter die Mawâlî ginge, da er nicht würdig sei, unter Arabern zu stehen.[2] Und dennoch galt es gegenüber der Zugehörigkeit zu den Persern schon als Rangeserhöhung, der Maulà eines arabischen Stammes zu werden. Isḥâḳ al-Mauṣilî (unter Hârûn al-Rashîd), der sich einen Abkömmling der Banû-l-aḥrâr nannte, konnte, solang er nicht einem arabischen Stamm affiliirt war, von dem Araber Ibn Ǵâmiʿ damit geschmäht werden, dass man sich nicht zu fürchten brauche, widerlegt zu werden, wenn man den Isḥâḳ ein Hurenkind nennt. Erst seine Affiliation an den Stamm der Chuzejma schützte ihn vor solcher Schmähung, und er durfte sagen:

„Wenn auch die Aḥrâr mein Stamm sind und mein Rang: die Schmach wird mir nur durch Châzim und den Sohn des Châzim abgewehrt.“[3]

Als Maulà fand er wenigstens Halt und Vertheidigung in dem Stamm, dem er affiliirt war; aber weit war er davon entfernt, dem Araber gleichgeachtet zu sein.

Noch geringschätzender war die Gesinnung, die man solchen Mawâlî entgegenbrachte, die nicht einmal Clienten einer rein arabischen Familie waren, sondern — wie sich dies häufig ereignete — wieder zu einer andern, in guter socialer Stellung befindlichen Maulà-familie im Verhältniss der Clientel standen. Al-Farazdaḳ verhöhnt den ʿAbdallâh al-Ḥaḍramî, der sich erkühnt hatte, seine Gedichte zu kritisiren, mit den Worten:

„Und wäre ʿAbdallâh ein Maulà, so machte ich ein Spottlied auf ihn, aber ʿAbdallâh ist Maulà von anderen Mawâlî (und deshalb zu niedrig für meinen Spott).“[4]

Man lese nur den hieher gehörigen Abschnitt des philologischen Werkes von Al-Mubarrad und man wird sich von Schritt auf Schritt überzeugen, dass die Stimmung jenes Zeitalters hinsichtlich der Mawâlî sich nicht im geringsten von den Gesinnungen jener heidnischen Recken unterscheidet, die ihre Wüste für die Quelle aller ethischen Vollkommenheiten priesen. Bildet jemand — und dies erst in ʿabbâsidischer Zeit — eine Ausnahme durch seine Sympathien für die Mawâlî,[5] so wird dies wie ein

1) Al-Tebrîzî, Comment. zu Ibn al-Sikkît (Leidener Hschr. nr. 597) p. 465, man vgl. auch Aġ. XVII, p. 65, 23; dort sagt Ibn Mufarriġ zu der Familie des Zijâd b. abîhi: waʿirkun lakum fî âli Mejsâna jaḍribu.

2) Aġ. XVI, p. 149. 3) Aġ. V, p. 56 unten.

4) Ibn Ḳutejba, in Nöldeke, Beiträge z. K. d. Poes., p. 32; 49, 10.

5) Aġ. XX, p. 96 Jûsuf b. al-Ḥaǵǵâǵ.

Wunder der Aufzeichnung werth befunden. Und der gehässige Ton der Dichter ist nur ein Spiegelbild jener socialen Zurücksetzung der Mawâlî, von welcher uns v. Kremer eine erschöpfende Schilderung vorgeführt hat.[1]

Selbst auf Grabsteinen von Mawâlî wird diese Besonderheit ihres genealogischen Verhältnisses ersichtlich gemacht; N. b. N. Maulâ des N....[2] In Kûfa (unser Zeugniss bezieht sich auf das II. Jhd.)[3] scheint man die Mawâlî veranlasst zu haben, ihre Andacht in einer besondern Moschee zu verrichten; auch scheinen sie in Provinzen, wo sie in dichten Massen vorhanden waren (unser Beispiel ist aus Chorâsân), eine corporative Einheit gebildet zu haben.[4] Man machte sich über die Sprachfehler der Mawâlî gerne in der verletzendsten Weise lustig; man that empört, wenn ein Fremdländer es sich herausnahm, einen Araber in Sachen der arabischen Sprache und Poesie meistern zu wollen,[5] und vergass darüber, dass ihnen die arabische Sprachkunst die bedeutendsten Grammatiker, die emsigsten Erforscher des Schatzes der alten Sprache und Literatur verdankt.[6] Der Vollblutaraber war von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die arabische Poesie ein Gebiet sei, das dem Maulâ ganz und gar unerreichbar ist. Ein Beduine äusserte einmal in der Moschee von Baṣra mit Bezug auf Basshâr b. Burd (st. 168), einen berühmten arabischen Dichter, der aus einem persischen Geschlecht in Tocharistân stammte und ein Freigelassener des Stammes ʿUkejl war: „Wie kommen die Mawâlî zur Poesie?“ Wir glauben nicht, dass die beissende Antwort des angegriffenen Dichters den Wüstensohn von seinem Dünkel geheilt habe.[7] Man hielt die Mawâlî mancher Charakterlosigkeit fähig, die man bei einem Araber für unmöglich erachtete.

> „Wer die Schande, Niedertracht und Schmach aufsuchen will — fürwahr, bei den Mawâlî findet er ihren Nacken und ihre Extremitäten (d. h. er findet sie bei ihnen ganz, von Kopf bis Fuss).“[8]

Man muthet ihnen zu, in leichtsinniger Weise falsches Zeugniss abzulegen, und erzählt eine Reihe von Anekdoten darüber, wie ihre Versuche, dies Verbrechen zu begehen, von vorsichtigen Richtern erkannt werden.[9] Und

---

1) Culturgeschichtliche Streifzüge, p. 21 ff.

2) Bei Wright, Kufic Tombestones in the British Museum (Proceed. of. Soc. Bibl. Arch. IX, 1887, p. 340).

3) Ṭab. III, p. 295 masǵid al-mawâlî.

4) Fragmenta hist. arab. p. 19 wird Ḥajjân al-Nabaṭî (Anf. der Regierungszeit des Sulejmân) „der Vorgesetzte der Mawâlî (in Chorâsân) genannt.“

5) Aǵ. V, p. 61 unten.

6) Al-ʿIkd I, p. 295 und Al-Ǵâḥiẓ l. c. an vielen Stellen, namentlich im Bâb al-alḥân; auch in einem andern Werke des Ǵâḥiẓ ist eine Auswahl zu finden (Al-maḥâsin wal-aḍdâd) Hschr. der Kais. Hofbibliothek, Mixt. nr. 94, Bl. 5ᵇ ff.

7) Aǵ. III, p. 33. 8) Al-Masʿûdî VI, p. 150, 1. 9) Al-Mubarrad p. 254.

dieser herabsetzenden Gesinnung entspricht auch die gesetzliche Behandlung der Mawâlî in jener Zeit, in welcher der arabische Rassenstolz noch ungezügelt waltete. Wir besitzen Andeutungen, aus welchen man folgern kann, dass man unter den Umajjaden bis ʿOmar II. den Mawâlî, welche an den Kriegen des Islam theilnahmen, wenn möglich, den dem Stamme, dem sie zugehörten, gebührenden Antheil an der Kriegsbeute entzog. Wenn dieses Vorgehen auch nicht allgemein gültige Regel war,[1] so wurde durch die Bethätigung desselben seitens arabischer Chauvinisten (ʿaṣabijja) gerne die altarabische Anschauung zur Geltung gebracht.[2]

IV.

Bei dem Werth, den jeder Araber auf den Adel seiner Abstammung legte, welcher ihm Stolz und Ehrgefühl einflösste, ist es leicht begreiflich, dass die Abstammung eines Menschen von einer Sclavin, oder, wie man sagte, von einer, die die Heerde auf die Weide zu führen hat,[3] denselben zum Gegenstand der Geringschätzung machte in den Augen jedes stolzen Arabers.[4] Man glaubte, dass nur der Sohn einer Freigeborenen die Ehre des Stammes beschützen, den Leidenden und Bedrängten Hülfe bieten, also die Pflichten der Muruwwa ausüben könne.[5] Der Schimpf pflanzte sich durch Generationen fort, wenn man in der Ahnenreihe eines Stammes eine Sclavin nachweisen konnte. „Inna ummakum amatun“ d. h. eure Ahnfrau ist eine Sclavin, so beschimpft ein Dichter die Banû Nuǵejḥ aus dem Stamme Dârim;[6] zumal die Abstammung von einer „Schwarzen“ (man kennt ja die Geschichte des ʿAntara) konnte einem als Schimpf vorgeworfen werden.[7] Die Kinder aus Verbindungen eines Arabers mit einer Sclavin oder Freigelassenen galten wohl als legitim,[8] aber der stolze Araber mochte sie nicht als ebenbürtig betrachten, obwohl man aus der Erfahrung die That-

---

1) Denn wir finden z. B., dass in alter Zeit die Muhammedaner aethiopischen Ursprunges im Dîwân der Banû Chathʿam registrirt waren. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 88, 11.

2) Al-Jaʿḳûbî ed. Houtsma, II, p. 358, 8; 362, 19.

3) Mufaḍḍ. 24: 20.

4) Vgl. die Spottausdrücke: ibnu turnâ, ibnu fartanâ, Huḏ. 107: 13 und Commentar dazu (für die Erklärung dieses eigenthümlichen Wortes findet man das Material im Aǵ. IV, p. 45). Vgl. Huḏ. ibid. v. 30 „meine Mutter ist ein Sclavin, wenn u. s. w.“

5) Ṭarafa 9: 8.

6) Ibn al-Sikkît p. 163. Man vgl. auch besonders Ḥassân, Dîwân p. 17, 11—12; 20, 4 u.

7) Ḥassân p. 19, 2 wa-ummuka saudâʾu maudûnatun.

8) Vgl. im Allgemeinen über diese Verhältnisse Robertson-Smith p. 73.

sache folgern wollte, dass solche Kinder geistig besonders begabt seien.[1] Muhammed hat (Sûre 4: 3) auch dies Vorurtheil theilweise gebrochen, indem er die legitime Ehe mit einer freigesprochenen Sclavin der mit einer freigeborenen Araberin gleichstellte. Aber wie auf der ganzen Linie ihrer mit dem Stammesleben zusammenhängenden Anschauungen mochten die Vertreter des alten Araberthums auch in diesem Punkte nicht nachgeben. Der alte Araber blieb auch weiterhin unberührt von den Consequenzen der Gleichheitslehre Muhammeds und des Islam für diese in die Interessen des praktischen Lebens tief einschneidende Frage. Sowie es auch fernerhin als Titel besondern Ruhmes galt „ibnu ḥurratin", der Sohn einer freien Mutter,[2] „ibnu bejḍâ' i-l-ġabîn" der Sohn einer Mutter mit weisser Stirn,[3] zu sein, so bleibt die arabische Poesie auch im Islam übervoll von Satiren, deren Motiv der begründete oder erdichtete Vorwurf ist, der Verspottete oder mindestens sein Ahn sei Sohn einer Sclavin.[4] „Mukarkas" war ein Spottname solcher, unter deren Ahnfrauen sich Sclavinnen fanden.[5] Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die Lieblingssclavin selbst von Seiten der arabischen Gattin ihres Herrn fortwährend Neckereien ausgesetzt ist, deren Gegenstand die edle Abstammung der freien Araberin ist, die Aufzählung ihres Vaters, ihres Ohms und ihres Bruders.[6]

Aus dem Kreise der concreten Vorkommnisse des alltäglichen Lebens könnte man kein treffenderes Beispiel für die diesbezügliche Gesinnung des echten unverfälschten Arabers anführen, als das Benehmen eines gewissen Al-Ḳattâl (der Mörder) aus dem Kilâbstamme, eines wüsten Gesellen, dessen Name selbst ein Zeugniss für seine wilden Lebensgewohnheiten abgiebt; er vertrat zur Zeit des umajjadischen Chalifen Merwân b. ʿAbd al-ḥakâm das alte Raubritterthum in völlig unverfälschter, durch den Islam ganz und gar nicht gezügelter Weise. Dieser Ḳattâl wollte es seinem Oheim wehren, sich mit einer Lieblingssclavin ehelich zu vereinigen, „denn wir gehören einem Stamme an, der es verabscheut, dass seine Kinder von Sclavinnen geboren werden." Er gieng so weit, diese Sclavin zu tödten, und im Process, der ihm dieses Todtschlags wegen gemacht ward, bietet sich uns das interessante Beispiel einer Leichenexhumirung und Section zu gerichtlichen Zwecken dar.[7] Wir werden diesen Widerstand des Araberthums gegen die

---

1) Al-Mubarrad p. 302. Nach Al-Aṣmaʿî sind die Kinder von nichtarabischen Frauen die tapfersten (Al-ʿIḳd III, p. 283, 14).

2) Huḏejl. 270: 30. 3) Aġ. XI, p. 154, 3 u.

4) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 223. 5) Aġ. XXI, p. 32, 22.

6) Aġ. V, p. 151, 5.

7) Aġ. XX, p. 165. Vgl. den Vers des Ḳattâl bei Sîbawejhi ed. Derenbourg II, p. 98, 7. 198, 6; die zweite Hälfte ist dort verschieden von Aġ. ibid. 162, 6 v. u.

Gleichheitslehre des Islam milder beurtheilen, wenn wir in Betracht ziehen, dass der Islam selbst in der rechtlichen Betrachtung des Sclavenwesens sehr viele Residuen der altheidnischen Anschauungsweise weiter mit sich führte.

Zwar kann nicht geleugnet werden, und dies ist von vielen Darstellern des Islam des öftern betont worden, dass der muhammedanische Geist dazu beitrug, den Gläubigen eine milde Behandlung der Sclaven zur Pflicht und zum innern Bedürfniss zu machen[1] und ein Verfahren zu fördern, dessen Wurzeln bis zu den ältesten Documenten des Islam zurückreichen.[2] In den kanonischen Gesetzschulen — mit Ausnahme der ḥanbalitischen — wird zwar gelehrt, dass die Zeugenschaft eines Sclaven nicht gültig sei; aber sie stehen damit im Widerspruche mit den älteren Lehren der Traditionarier, welche dieselbe als vollgültig anerkennen, und dabei hören wir Aeusserungen wie die folgende: Ihr alle seid ja nichts anderes als Sclaven und Sclavinnen.[3] Aber nichtsdestoweniger müsste auch eine noch so weit gehende Apologie des Islam zugestehen, dass sich die Gründer desselben zu der Lehre von der vollen moralischen Gleichachtung des Sclaven nicht erhoben haben. Der Sclave blieb in Bezug auf die ethische Beurtheilung ein tiefer stehendes Wesen. In keinem Punkte äussert sich diese Betrachtung der Sache einschneidender, als in der Auffassung des Islam von der Verantwortlichkeit des Sclaven für sein sittliches Thun. Lehrt ja Muhammed, dass eine unzüchtige Sclavin nur die Hälfte der Strafe erhält, die über eine Freigeborene in ähnlichem Falle verhängt würde (fa ʿalejhinna niṣfu mâ ʿalâ-l-muḥṣanât),[4] und daraus wird der Grundsatz abgeleitet, dass das „Ḥadd" des Sclaven in jedem Falle nur das halbe Ausmass der über den Freien verhängten Strafe ausmachen dürfe.[5] Mâlik b. Anas beruft sich auf die Praxis der Chalifen ʿOmar und ʿOthmân, indem er lehrt, dass der Sclave, welcher das Weinverbot überschreitet, nur die Hälfte der Geisselschläge erhält, die der Freie erhielte, der sich dieser Sünde für schuldig bekennt.[6] In diesen Kleinigkeiten prägt sich in unverkennbarer Weise die

1) Gegenüber schiefen und ungerechten Urtheilen der meisten Reisenden darf aus neuerer Zeit verwiesen werden auf Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 204, Snouck-Hurgronje in den Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, XIV, p. 151 und desselben Aufsatz Een Rector der Mekkaansche Universiteit (Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde, 1887, nr. 5) p. 33 des Sonderabdrucks.

2) B. ʿAtk nr. 15. 16. Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 217.

3) Shahâdât nr. 13 und dazu Al-Ḳasṭalânî IV, p. 437. 4) Sûre 4: 30.

5) Vgl. ein Beispiel Aġ. XIII, p. 152, 8 v. u. Die Casuisten lehren in Folge davon, dass die Steinigungsstrafe über Sclaven überhaupt nicht verhängt werden könne, da man diese Strafe nicht halbiren könnte. Al-Bejḍâwî I, p. 205, 1.

6) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 24.

Erscheinung aus, wie die Gleichheitslehre des Islam in Lehre und Leben nicht zu consequenter Durchführung gelangen konnte und dass altererbte Vorurtheile der Gesellschaft auf diesem Gebiete ihre Spuren zurückgelassen haben. Es sollte dies nur zur Beleuchtung des Vorurtheils der Araber gegen Ehen angeführt werden, wie es jene war, die den aristokratischen Fanatismus des Ḳattâl aufregte.

Sehr lange dauerte es, bis diese Vorurtheile völlig abgethan wurden. Aber das Schwinden derselben hatte andererseits die Herabsetzung der Würde der Frau im Gefolge. Um die Gleichstellung der Menschen, deren Abstammung mütterlicherseits nach altarabischen Begriffen keine edle und der väterlichen Abstammung ebenbürtige genannt werden konnte, theoretisch zu begründen, gewöhnte man sich an die Anschauung, welche ein Dichter in folgende Worte gekleidet hat:

„Schmähe den Mann nicht darüber, dass er eine Mutter hat von den Griechen, oder eine Schwarze oder eine Perserin,
„Denn die Mütter der Menschen sind nur Gefässe, welchen man zur Aufbewahrung anvertraut war; für den Adel sind die Väter.“ [1]

Analogien für diese Auffassung bieten in anderer Richtung die Literaturen vieler Völker; bei Legouvé [2] findet man eine stattliche Anzahl von Parallelstellen aus der indischen und griechischen Literatur für diesen Gedanken, der aber nirgend mehr als im muhammedanischen Orient das Leben der Gesellschaft corrumpirt hat, obwohl er ursprünglich aus dem Kampfe gegen ein Vorurtheil hervorgegangen ist. [3]

Die Gleichgültigkeit der mütterlichen Abstammung war in der mittleren Zeit der ʿAbbâsiden bereits eine abgethane Frage. [4] Unter den ʿabbâsidischen Chalifen waren nur drei, Al-Saffâḥ, Al-Manṣûr und Al-Mahdî, Söhne von freien Müttern, die übrigen alle hatten Sclavinnen zu Müttern. [5] Aber wir müssen auch auf die vorbereitenden Momente eingehen.

---

1) Al-ʿIḳd III, p. 296.

2) Histoire morale des femmes (3. ed.) p. 214—220.

3) Dass die eben angeführten Worte des anonymen Dichters nicht bloss den individuellen Gedanken desselben darstellen, sondern einer allgemeinen Ansicht entsprechen, ersicht man daraus, dass im Volksbuch Sîrat ʿAntar II, p. 63, Mâlik, der dem Shaddâd gegenüber die Gleichberechtigung des von einer schwarzen Sclavin geborenen ʿAntar fordert und den zögernden Shaddâd bereden will, dies als Sunna unter den Arabern einzubürgern, auf ihn mit folgendem Argument einzuwirken sucht: „Ist doch das Weib nichts anderes, als ein Gefäss, in welchem der Honig aufbewahrt wird; hat man den Honig ausgehoben, wird das Gefäss beseitigt und nicht mehr in Betracht gezogen.“ Vom Standpunkte des arabischen Patriciers weist Shaddâd diese Zumuthung mit folgenden Worten zurück: „Dolchstösse wären mir erträglicher, Mâlik, als solche Rede.“ 4) Kremer, Culturgesch. d. Orients, II, p. 106.

5) Vgl. ZDMG. XVI, p. 708.

Die Thatsache, dass aus den Kriegen der arabischen Muhammedaner gegen Nationen von anderer Rasse eine Menge von kriegsgefangenen Frauen [1] in den Besitz der arabischen Magnaten fiel, gab der Frage immer mehr actuelle Bedeutung: was von Kindern zu halten sei, die von nichtarabischen Müttern stammen. Innerhalb der Frage kamen infolge der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse verschiedene Combinationen vor; konnte doch die nichtarabische Frau eine kriegsgefangene Sclavin oder die Tochter eines Maulâ u. s. w. sein. Im Sinne der muhammedanischen Lehre (man sehe z. B. Koran 2: 22) war die Frage bald entschieden und man konnte sich ja geradezu auf Eheschliessungen des Propheten selbst berufen. Al-Ḥusejn, der Enkel des Propheten, ehelichte eine kriegsgefangene Perserin — man sagt, eine persische Prinzessin —, die ihm als Beuteantheil zufiel, und dieser Ehe entstammte Zejn al-ʿÂbidîn, und die Frommen sagten später mit Bezug auf diese Ehe und ihre Frucht: alle Menschen würden gerne Sclavinnen zu Müttern haben.[2] Die Theologen beriefen sich darauf, dass ja auch Ismâʿîl, der Ahn aller Araber, der Sohn der ausländischen Sclavin Hagar gewesen sei, während die freie Sarah die Ahnfrau des verachteten jüdischen Volkes ist.[3]

Bei dieser pietistischen Aufopferung der Familienideale des Araberthums beruhigten sich aber die altaristokratischen Kreise nicht. Es ist uns mit Bezug auf Al-Ḥusejn's obenerwähnte Ehe eine Erzählung überliefert, die, so sehr sie auch unhistorisch sei, den Conflict zwischen arabischer und muhammedanischer Gesinnung auf diesem Gebiete in kräftiger Weise widerspiegelt. Der Chalif Muʿâwija — so wird erzählt — hielt einen Späher in Medina, der ihm über die dortigen Zustände und Begebenheiten Bericht erstatten musste. Dieser Späher sandte einmal folgenden Bericht an den Chalifen: Al-Ḥusejn, der Sohn des ʿAlî, gab einer seiner Sclavinnen die Freiheit und nahm sie sodann zur Ehefrau. Hierauf erliess der Chalif folgendes Sendschreiben an den Sohn des ʿAlî: „Es wird mir berichtet, dass du mit Uebergehung von deinesgleichen aus ḳurejshitischem Geblüte deine Sclavin geehelicht hast, obwohl es gebührlicher wäre, dein Geschlecht durch

---

1) Arabische Frauen durften im Islam nicht als Kriegsgefangene behandelt werden, B. Maġâzî nr. 70, vgl. Al-Tebrîzî zu Ḥam. p. 17, 11. Dass der dort ausgesprochene Grundsatz auf Araber bezogen wurde, ist aus der vollständigen Fassung desselben ersichtlich Aġ. XI, p. 79 ult. „la sibâ'a fî-l-islâm wa-lâ riḳḳa ʿalâ ʿarabîjjin fî-l-islâm.“ Hingegen werden von Ḥârith, Muʿallaḳa v. 31, die erbeuteten Frauen vom Tamîmstamme Mägde (imâ') genannt, vgl. Aġ. XXI, p. 97, 1.

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 364, vgl. Ibn Challikân nr. 433 ed. Wüstenf. V, p. 4.

3) Al-ʿIḳd II, p. 145 unten, noch weitläufiger ibid. III, p. 296. Al-Jaʿḳûbî l. c. p. 390.

jene fortzupflanzen und es dir zum Ruhme gereichte, dich mit jenen zu verschwägern. Trotzdem hast du weder Rücksicht auf deine eigene Reputation genommen, noch aber warst du auf die Reinheit deiner zukünftigen Nachkommenschaft bedacht." Diesen Erlass beantwortete Al-Ḥusejn mit folgenden Worten: „Dein Schreiben und dein Verweis darüber, dass ich meine Freigelassene geheirathet und meinesgleichen verschmäht habe, sind an mich gelangt. Es giebt jedoch über den Propheten Gottes hinaus kein Ziel im Adel und nichts Begehrenswerthes in der Abstammung. Die ich geehelicht, war früher mein Besitz (mulk jamînî, mit Hinblick auf Sure 4: 3 u. a. m.), nun ist sie aus meiner Gewalt ausgetreten durch einen Act (der Freilassung), durch dessen Vollziehung ich Gottes Belohnung zu erreichen gehofft, dann habe ich sie wieder in mein Haus gebracht im Sinne der Sunna des Propheten. Jawohl, Gott hat durch den Islam die Niedrigkeit aufgehoben und durch denselben die Schmach niedriger Abstammung getilgt. Schmach bringt über den Muslim nur die Sünde, und Schande ist nur die Schande der Barbarei." Als Muʿâwija den Brief zu Ende gelesen hatte, reichte er denselben seinem Sohne Jezîd. Nachdem ihn auch dieser gelesen hatte, sprach er: „Gar arg brüstet sich dir gegenüber dieser Ḥusejn!" „Nicht doch" — entgegnete der Chalif —, „aber es sind die scharfen Zungen der Banû Hâshim,[1] welche die Felsen spalten und das Wasser aus dem Meere schöpfen."[2]

Die historischen Berichte erzählen uns nichts von diesem dem Ḥusejn durch Muʿâwija ertheilten Verweise; die Nachricht wird auch dadurch verdächtig, dass für dieselbe Erzählung anderwärts die Rolle des Ḥusejn seinem Sohne ʿAlî und die des zurechtweisenden Chalifen dem ʿAbd al-Malik zugetheilt wird.[3] Es ist nicht zu zweifeln, dass wir es mit einer tendentiösen Erdichtung zu thun haben, der aber der Werth als culturgeschichtliches Document nicht abzusprechen ist. Die Theologen geben in ihrer Weise in obiger Erzählung ein Bild des Widerstreites der Gesinnung des frommen Muhammedaners gegen die des stammesstolzen Arabers, eine Gesinnung, die den echten Araber in umajjadischer Zeit in noch ganz mächtiger Weise durchdrang. In dem Munde des Dichters Al-Farazdaḳ ist ein Spottwort: „Jâ ibn al-fârisijja" d. h. „o du Sohn einer persischen Frau"[4] — (ebenso wie noch viel später in dem Volksroman des ʿAntar eine missliebige Person mit der Benennung ibn al-ifranǵijja (Sohn einer Frankin!)

---

1) Vgl. die Zungen der Ḳurejsh, Al-Fâkihî, Chron. d. Stadt Mekka II, p. 39, 16.
2) Zahr al-âdâb I, p. 58 nach älteren Quellen. 3) Al-ʿIḳd III, p. 296.
4) Aǵ. XIX, p. 7, 4, nach ibid. II, p. 77 war die Mutter des hier verspotteten Ibn Majjâda eine Berberin, nach anderen eine Ṣaḳlabijja.

geschmäht wird),[1] — und derselbe Al-Farazdaḳ hört den gegen ihn gemünzten Spott seines Rivalen Ǵerîr darüber, dass seine Urgrossmutter eine persische Sclavin gewesen sei.[2] Aber selbst diese Daten zeigen ja, wie unmöglich es wurde, dass bei dem eingetretenen Umschwung der Verhältnisse im muhammedanischen Staat, bei der immer fortschreitenden Rassenkreuzung der Bevölkerung die altarabischen Stammesvorurtheile aufrecht bleiben.[3]

Noch strenger und unbeugsamer war die Anschauung der Araber in der ersten Zeit des Islam in Betreff der Kehrseite des bisher betrachteten Verhältnisses, nämlich in Betreff der Verheirathung einer freigeborenen Araberin mit einem Fremdländer. Die Verhältnisse in grossen muhammedanischen Städten mussten ja auch diese Frage oft zu actueller Bedeutung erheben: soll eine Araberin eines Maulâ Ehefrau werden?[4] In alten Zeiten galt es als ziemlich selbstverständlich, die Möglichkeit einer freiwilligen Verehelichung der Araberin mit einem, wenn auch noch so hochgestellten Ausländer auszuschliessen.[5] Al-Nuʿmân, König von Ḥîra, und seine arabischen Unterthanen weigern sich aufs entschiedenste, eine Araberin mit dem mächtigen Perserkönig zu verheirathen. „Sie geizen mit den Frauen gegen andere Nationen, sie ziehen Entbehrung und Nacktheit der Sättigung und dem Luxus vor, sie geben den Wüstenwinden den Vorzug vor den Wohlgerüchen Persiens, das sie einen Kerker nennen.[6] Das vielbesprochene schöne Gedicht, welches angeblich die kelbitische Gattin des ersten Umajjaden-

---

1) ʿAntarroman III, p. 170. ʿAntar's Nebenbuhler, ʿAmmâra, wird unter anderen Spottnamen so genannt.

2) Ibn Ḳutejba, Kitab al-shiʿr wal-shuʿarâʾ (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, Bl. 97ᵇ.

3) In viel späterer Zeit verfolgt der ʿAntarroman die Tendenz, mit ʿAntar — einem jener Helden, von welchen die Bemerkung Renan's, Hist. du peuple d'Israel, I, p. 328, gilt — gegen die letzten Reste des altarabischen Vorurtheils anzukämpfen; darin liegt die höhere culturgeschichtliche Bedeutung dieses merkwürdigen Volksbuches.

4) In der Entstehungszeit des Islam, in welcher der Kampf für den neuen Glauben die Mitglieder der kleinen Gemeinde verbrüderte, ohne dass man viel um die genealogischen Verhältnisse der Kämpfer sich kümmerte, wurde die Frage nicht aufgeworfen. Belehrend für diese Verhältnisse ist das Beispiel des Bedr-Kämpfers Sâlim, eines Maulâ mit sehr verworrenem genealogischem Charakter, den sein Patron Abû Ḥudejfa adoptirt und ihm seine Nichte zur Ehefrau giebt. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 139, Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 91. Ueber die bei dieser Gelegenheit erwähnte Art der Freilassung (sâʾibatan) s. Muw. ib. p. 264.

5) Es galt als schimpflich, ein Muḳrif zu sein, d. h. von einer reinarabischen Mutter und einem Maulâ abzustammen, Schol. zu Ḥam. p. 79, v. 1 vgl. mudarraʿ, (im allgemeinen ein Kind, das aus einer Mesalliance entsteht, wenn auch beide Eltern Araber sind), Al-Farazdaḳ bei Al-ʿIḳd III, p. 296.

6) Aġ. II, p. 30.

chalifen, Mejsûn bint Baḥdal, verfasst haben soll,[1] in welchem das Leben in der Wüste mit dem üppigen Leben der Stadt verglichen wird,[2] klingt wie eine poetische Bearbeitung der in dieser Aeusserung der Araber hervortretenden Weltanschauung. Auch dies Gedicht schliesst mit den Worten: „Und ein schmucker Jüngling aus meinem Stamme, sei er auch ein armer Teufel, ist mir lieber als ein wohlgenährter Barbar" (ʿilǵ).[3] Freilich sollte hier unter dem Barbarn der Chalif selbst verstanden sein.

Als wie absurd es im I. Jhd. betrachtet wurde, dass ein Maulâ eine freie Araberin eheliche, ersieht man aus einer interessanten Episode der Biographie des Dichters Nuṣejb[4] (st. 108). Dieser brachte es zu solcher Achtung in dem Stamme, dessen Client er war, dass sein Sohn die Einwilligung des Oheims seines verstorbenen Patrons erhielt, als er um die Hand der Nichte anhielt. Aber Nuṣejb musste selbst einsehen, wie unnatürlich und unmöglich eine solche Ehe in den Augen der arabischen Aristokraten erscheinen müsse, und er liess seinen Sohn wegen seines verwegenen Wunsches durchprügeln, dem Oheim des Mädchens aber gab er den Rath, in seinem eigenen Interesse lieber einen Jüngling aus echt arabischem Stamm zu wählen. — Die Tochter des Dichters Al-ʿUǵejr aus dem Stamme Salûl, eines Strassenräubers, wie so viele andere arabische Dichter auch (st. 80), lehnt sich mit trotziger Energie gegen die ihr zugemuthete Ehe mit einem angesehenen Maulâ auf, und ihr Bruder unterstützt diese Widersetzlichkeit aufs kräftigste.[5] Nur wenige Mawâli werden es gewesen sein, die man besonderer Verdienste willen als völlig gleichgestellt betrachtete, wie z. B. den Ḥumrân b. Abân (st. 75), von welchem der Chalif ʿAbd al-Malik sagte, dass er als Bruder und Ohm zu betrachten sei; diesem gelang es auch, sich und seine Kinder in arabische Stämme einzuheirathen.[6] Doch die Regel war dies nicht. Die regelmässigen Verhältnisse scheint die Nachricht zu veranschaulichen, dass der Ḳâḍî Bilâl b. Abî Burda, dem Abkömmling eines Maulâ, ʿAbdallâh b. ʿAun (st. 151), mit Geisselhieben strafte, weil er sich vermass, eine Araberin zu ehelichen.[7] Erst zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Araberthums[8] konnte es vorkommen, dass

1) Redhouse, Journal of Roy. As. Soc., 1886. p. 268 ff.

2) Abulfeda, Annales ed. Reiske, I, p. 398; vgl. Al-Damîrî, II, p. 297.

3) Man wird viel Verwandtschaft finden zwischen dem Gedanken dieses Gedichtes und dem einer vorislamischen Dichterin, Râma bint al-Ḥuṣejn aus dem Stamme Asad, zugeschriebenen (Jâḳût III, p. 813, 4—6).

4) Aǵ. I, p. 136. 5) Aǵ. XI, p. 154. 6) Ibn Ḳutejba p. 223 oben.

7) Ibn Ḳutejba p. 245 unten.

8) Es ist bemerkenswerth, dass die Araber in Syrien noch in unserm gegenwärtigen Jahrhundert den Türken gegenüber dieselbe Anschauung bethätigten. Der letzte arabische Dorfschulze hielt es zur Zeit der Invasion des Landes durch Ibrâhîm

der ʿabbâsidische Beherrscher der Gläubigen, Al-Ḳâʾim bi-amr Allâh, seine Tochter dem Togrulbeg zur Frau geben musste, ein Verlangen, vor dessen Erfüllung der ḳurejshitische Fürst anfänglich freilich zurückschauderte[1] und welches zwei Jahrhunderte früher den simpelsten Araber empört hätte. In dieser Frage verhielten sich auch solche Kreise ablehnend, welche gegen die Heirath eines Arabers mit einer nichtarabischen Frau nichts anstössiges mehr sahen. In jenem Falle sollte die höherstehende Frau ihren Rang als Angehörige eines freien Stammes mit dem des Weibes eines in der gesellschaftlichen Rangstufe tiefer Stehenden vertauschen. Wenig Stimmen erheben sich gegen die Verpönung dieser Degradation. Als Ibrâhîm b. Noʿmân b. Beshîr al-Anṣârî seine Tochter dem auch als arabischer Dichter nicht unbedeutenden Jaḥjâ b. Abî Ḥafṣa, einem Clienten des Chalifen ʿOthmân, wohl nur der reichlichen Morgengabe von 20.000 Dirhem zu Liebe antraute, da bemächtigte sich dieser Thatsache der beissende Spott der arabischen Zeitgenossen.[2] Und als in späterer Zeit (Anfang des II. Jhd.) eine Familie aus dem Stamm der Sulejm, durch Hungersnoth von ihren Wohnsitzen fortgedrängt, sich in Rauḥâʾ — im Gebiet von Bagdad — ansiedelte, da gab der Familienvater seine Tochter einem Maulâ, der um die Hand des Mädchens anhielt, zur Frau. Der Dichter Muḥammed b. Beshîr aus dem Stamm der Châriga hielt diesen Vorfall für wichtig genug, um nach Medina zu reisen und denselben zur Kenntniss des Gouverneurs zu bringen, der den Befehl ertheilte, die eingegangene Ehe gewaltsam aufzulösen. Obendrein erhielt der junge Ehemann zweihundert Stockstreiche und Bart, Haupthaar und Augenbrauen wurden ihm rasirt — eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung —, was den armen Barbarn wohl tiefer schmerzte als das Spottgedicht, in welchem der denuncirende Poet die Stockstreiche, deren Spendung er veranlasste, mit schadenfrohem Humor besang.[3] In der That hatte die sulejmitische Familie nach den aristokratischen Begriffen der Araber etwas sehr Anstössiges begangen; denn die richtige arabische Familie wies auch zur Zeit der Noth die Verbindung selbst mit einem Araber zurück, den sie nicht für völlig ebenbürtig hielt.[4]

Pasha für schimpflich und entwürdigend, seine Tochter einem hohen türkischen Officier zur Frau zu geben. D'Escayrac de Lautour, Le désert et le Soudan (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 155.

1) Ibn al-Athîr ann. 454 ed. Bûlâḳ, X, p. 7, vgl. Aug. Müller, II, p. 83.

2) Al-Mubarrad p. 271, Al-ʿIḳd III, p. 298 wird statt der Tochter des Ibrâhîm al-Anṣârî, Chaula bint Muḳâtil b. Ḳejs b. ʿÂṣim erwähnt.

3) Aġ. XIV, p. 150. Das Gedicht schliesst mit den Worten: „Welches Recht geziemt den Mawâlî, als die Verschwägerung von Sclaven mit anderen Sclaven?"

4) Ḥam. p. 117 Ġazʾ b. Kulejb al-Faḳʿasî, vgl. oben S. 81, Anm. 4 und weiter unten gelegentlich des Hejtham b. ʿAdijj.

Die Verschwägerung der Araber mit Mawâlî wurde, wie wir sehen, als Mésalliance betrachtet und man versäumte nicht, auch die Frage zu erwägen, ob fromme Nichtaraber im Paradiese Araberinnen zu Ehegenossen erhalten können.[1] Dass man eine solche Verbindung — mindestens in diesem irdischen Dasein — als Abnormität betrachtete, ersieht man auch aus der literarischen Thatsache, dass der Philolog und Genealog Al-Hejtham b. ʿAdijj eine eigene Schrift verfasste über diejenigen Mawâlî, die sich in arabische Familien einheiratheten.[2] Die Frage, ob eine solche Verbindung zulässig sei, blieb noch lange Zeit eine Streitfrage der arabischen Gesellschaft; auch die Theologie war gezwungen, sich mit derselben eigens zu beschäftigen,[3] ein Beweis dafür, wie schwer es war, das Vorurtheil der arabischen Aristokraten trotz Koran und Sunna zu überwinden.

Es ist für die Kenntniss der Fortdauer der altarabischen Ideen in der theologischen Ausbildung des Islam nicht unwichtig, gerade auf die Stellung der hier behandelten Frage in der gesetzlichen Literatur zu achten, welche, wenn auch nicht ein untrüglich sicheres Spiegelbild der Weltanschauung jener Kreise bietet, für welche sie berechnet war, doch als belehrende Beleuchtung der Strebungen und des sittlichen Niveaus jener Kreise dienen kann, in welchen sie entstanden ist und gepflegt wurde. Ein Beispiel hiefür bietet die theologische Behandlung der Frage, die uns in diesem Abschnitte beschäftigt hat. Bekanntlich fordert das muhammedanische Gesetz von dem Walijj, d. h. dem Vormünder des Mädchens, ohne dessen Intervention es keine Ehe eingehen kann, dass er unter anderem darauf achte, dass der zukünftige Ehegenosse dem Mädchen gleichwerthig (kufû' — wir können noch nicht sagen: ebenbürtig —) sei.[4] Worin diese Gleichwerthigkeit bestehe, darüber hat man im II. Jhd. in theologischen Kreisen sehr viel gestritten,[5] und hauptsächlich dreht sich dieser Streit um die Frage, ob in diese Gleichwerthigkeit auch die genealogische Ebenbürtigkeit mit inbegriffen sei. Es ist nicht auffallend, wenn wir hören, dass der fromme Medinenser Mâlik b. Anas, der Vater der muhammedanischen Gesetzwissenschaft, aus der Frage der Gleichwerthigkeit jede genealogische Rücksicht ausschliesst: nur auf religiöse Momente komme es an, der Frömmere ist der Werthvollere. Selbstverständlich dient der berühmte Lehrsatz der Abschiedspredigt Muhammeds in der Entscheidung dieser Frage

1) Al-Mubarrad p. 712, 11. 2) Fihrist p. 99 ult.
3) Vgl. Al-Ṭûsî's List of Shya books nr. 53.
4) Vgl. Kremer, Culturgeschichte I, p. 521.
5) Nicht ganz genau sind die Differenzpunkte bei Al-Shaʿrânî, Mîzân II, p. 125 wiedergegeben.

als oberstes Argument.[1] Musste man ja in gesetzlicher Beziehung auch für den Fall Vorsorge treffen, dass ein Sclave (Mukâtab oder ʿAbd) eine freie Araberin zur Ehefrau hat.[2] Eine solche Verbindung ist nach der Anschauung des alten Araberthums gesellschaftlich höchst anstössig. Aber die fromme Ansicht der medinensischen Theologen, mit welcher in dieser Frage auch die Lehre der Shîʿiten im Einklang steht,[3] konnte nicht durchdringen; sie war mit dem Vorurtheile der Gesellschaft in Widerspruch und die muhammedanischen Gesetzgeber verstanden es recht gut, ihren Islam mit den Anforderungen der Gesellschaft und mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang zu bringen. Denn noch immer blieb die erste Frage des arabischen Vaters und der arabischen Mutter, die sie an den Bewerber ihrer Tochter[4] oder an einen Freiwerber richteten, der um die Hand ihrer Tochter für einen Freund anhielt,[5] ob der Bewerber die Ebenbürtigkeit (al-kafâʾ) nachweisen könne, und selbst in diesem Falle pflegten sie noch specielle Stammesgesichtspunkte geltend zu machen.

In der ersten Zeit des Islam hatte sich auch nach dieser Richtung innerhalb der arabischen Gesellschaft der ausschliessende Geist der Ǵâhilijja nur wenig verändert. Im Heidenthum war ein Vater von Seiten seines Stammes des Lebens nicht sicher,[1] wenn er seine Tochter eine Verbindung — wenn auch mit einem freien Araber — eingehen liess, die der Stamm von irgend einem Gesichtspunkt aus als unebenbürtig betrachten konnte.[6] Diese Vorurtheile hörten nicht auf. Der Ḳurejshite ʿAbd allâh b. Ǵaʿfar muss von den umajjadischen Fürsten die bittersten Vorwürfe darüber anhören, dass er seine Tochter dem Thaḳafiten Al-Ḥaǵǵâǵ zur Frau gab, obwohl dieser Mann in ansehnlicher Staatswürde stand; ja der Thaḳafite wird gezwungen, sich von der ḳurejshitischen Ehefrau zu scheiden.[7] Manche Araber waren auf ihre edle Abstammung von väterlicher und mütterlicher Seite so stolz, dass sie überhaupt nicht zugaben, dass ihnen jemand ebenbürtig sein könne. Dies wird von dem Dichter der Banû Murra, ʿUkejl b. ʿAlafa (st. 100) ausdrücklich berichtet.[8]

Die Theologen finden sich mit diesen Vorurtheilen ab. Wie Abû Ḥanîfa über unsere Frage dachte, wissen wir aus guter Quelle. Muḥammed

1) Vgl. die Reproduction der Beweisführung bei Al-Ḳasṭalânî VIII, p. 21.
2) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 57. 262.
3) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ (Kairo 1303) p. 84.
4) Aǵ. XIV, p. 151, 4.
5) ibid. X, p. 53 bietet lehrreiche Details für die Kenntniss dieser Verhältnisse, vgl. auch I, p. 153, XIII, p. 34 unten, XIV, p. 64, 10 ff.
6) Aǵ. XXI, p. 142, 14.
7) Al-ʿIḳd I, p. 146, eine andere Version ibid. III, p. 292.
8) Aǵ. XI, p. 89, 2.

b. Ḥasan al-Shejbânî (st. 189), ein Schüler des „grossen Imâm“, stellt im Namen des letztern folgende Lehre auf: „Die Ḳurejshiten sind einander ebenbürtig, die (übrigen) Araber sind einander ebenbürtig; von den Mawâlî gilt folgendes: wessen Grossvater und Vater bereits Muhammedaner waren, der ist (dem Araber) ebenbürtig; wenn er aber kein Heirathsgut (mahr) bieten kann, ist er nicht ebenbürtig.“ [1] Die volle Gleichstellung des Maulâ mit dem Araber und der Araber selbst mit den Ḳurejshiten, wie sie Mâlik gefordert, wird hier auch theoretisch aufgegeben, und diese Lehre wurde im ḥanefitischen Madhab getreulich reproducirt und in den abgeleiteten Codices strenger umschrieben durch die directe Aufstellung des Grundsatzes, dass bei der Beurtheilung der Gleichwerthigkeit die genealogischen Verhältnisse (al-nasab) in Betracht kommen.[2] Auch in der shâfiʿitischen Schule wird der Nasab als eines der fünf Momente betont, welche bei der Beurtheilung der Kafâʾa (Gleichwerthigkeit) nothwendig in Betracht gezogen werden müssen.[3] Es steht nichts im Wege vorauszusetzen, dass sie hierin der Lehre des Shâfiʿî selbst folge. Besonders wird bezüglich der Frauen aus der Prophetenfamilie auf die genealogische Ebenbürtigkeit grosses Gewicht gelegt und die Ueberwachung dieses Umstandes zur besondern Pflicht des Naḳîb al-ashrâf gemacht.[4] Die frommen Traditionarier haben sich selbstverständlich um solche, den Vorurtheilen der arabischen Rasse entsprechenden Zugeständnisse nicht gekümmert und sich bestrebt, der unverfälschten muhammedanischen Lehre Ausdruck zu geben. Im III. Jhd. präjudicirt Al-Buchârî durch einen in seiner Sammlung üblichen Vorgang, das objective Material der Tradition durch tendentiöse Kapitelüberschriften für eine bestimmte subjective Lehre geeignet zu machen[5], der Entscheidung der zu seiner Zeit wahrscheinlich noch viel umstrittenen Frage. Er betitelt ein Kapitel, dessen Inhalt man nur schwer als Argument für oder wider in der obschwebenden Frage benutzen kann, geradezu „Bâb: Al-akfâʾ fî-l-dîn“: „Kapitel: Die Gleichwerthigen d. h. mit Bezug auf Religiosität.“[6] Muslim scheint der Frage vollends aus dem Wege zu gehen.[7] In späteren,

1) Al-ǵâmiʿ al-ṣaǵîr (Bûlâḳ 1302, Marginalausgabe zu Kitâb al-charâǵ von Ḳâḍî Abû Jûsuf, vgl. den Brill'schen Catalogue périodique nr. 359) p. 32. Ihre jetzige Form, in Abwâb eingetheilt, hat die Schrift erst Anfangs des IV. Jhd.'s durch den Ḳâḍî Abû Ṭâhir al-Dabbâs in Baǵdâd erhalten (vgl. die Einleitung).

2) z. B. Al-Wiḳâja ed. Kasan 1879, p. 54, Commentarausgabe 1881, p. 125.

3) Minhâǵ al-ṭâlibîn ed. Van den Berg, II, p. 332.

4) Al-Mâwerdî ed. Enger p. 167. 5) Vgl. meine Ẓâhiriten p. 103.

6) B. Nikâḥ nr. 15.

7) Ihre Stelle wäre sonst Muslim III, p. 365. Einen Beweis dafür, wie ernst es die frommen Medinenser mit der Gleichheitslehre im Eherecht nahmen, bietet auch der Umstand, dass Mâlik die Berechtigung des Muslim, mit vier Frauen gleichzeitig

noch weiter fortgeschrittenen Zeiten scheint man die Kafâ'a-frage als völlig antiquirt betrachtet zu haben, wovon man auch Spuren in der belletristischen Literatur findet.[1]

V.

Die eben angeführten Thatsachen lehren uns zur Genüge die Gesinnung der arabischen Aristokratie in den ersten zwei Jahrhunderten des Islam kennen. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Geringschätzung und Zurücksetzung, die den Maulâ von Seiten des aristokratischen Arabers sowohl im privaten Leben wie auch im öffentlichen Verkehr tagtäglich verletzte und kränkte, die Reaction der Maulâ-Klasse gegen diese Herabwürdigung und Geringschätzung des Werthes ihrer Mitglieder zur Folge hatte. Wir wollen nun in diesem Abschnitte sehen, in welcher Richtung diese Reaction zu Tage trat.

Viele Mawâlî machten es sich sehr leicht, die Ursache ihrer brüsken Behandlung durch die Araber durch eine Täuschung aus dem Wege zu räumen. Diese werden wohl die feigsten und kleinlichsten Seelen unter ihnen gewesen sein. War es bisher ihre dem Araberthum fremde Abstammung, was die Ursache ihrer Zurücksetzung bildete, so sollte durch erlogene Stammtafeln dies Hinderniss ihrer Gleichachtung aus dem Wege geräumt werden. Hatten ja die Mawâlî bei ihrem Uebertritt zum Islam ihre ausländischen Namen in der Regel ohnehin in arabisch klingende umgewandelt;[2] nun sollten noch unrechtmässig arrogirte Stammesnamen und genealogische Lügen den Unterschied zwischen ihnen und den Vollblutarabern vollends verschwinden lassen.

---

im ehelichen Verhältniss zu leben, auch auf Sclaven ausdehnt, während andere Gesetzlehrer — darunter auch Abû Ḥanîfa und Al-Shâfi'î — dem Sclaven nur zwei Frauen gönnen; vier seien das Privilegium der Freien. Al-Muwaṭṭa' III, p. 26 und Al-Zurḳânî z. St.

1) Fâkihat al-chulafâ' p. 49.

2) Der Grossvater des Dichters Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Mauṣilî hiess Mâhân; sein Sohn veränderte den Namen Mâhân in Mejmûn (Fihrist p. 140, 11, Aġ. V, 1 unten). Der Vater des Muhallab b. Abî Ṣufra hiess ursprünglich Baschara (Jâḳût II, p. 387) oder Basfarûǵ (Fragmenta hist. arabic. ed. de Goeje p. 49). Faschrâ' Aġ. XIII, p. 64 ist wohl verschrieben; an letzterer Stelle findet man die persischen Namen in dieser Familie. Man sieht, dass bei solchen Namensänderungen auf Lautähnlichkeit zwischen den alten und den neuen Namen geachtet wurde. Eine interessante Namensänderung ist die des iranischen Gelehrten Zarâdusht b. Âdarchar in Muḥammed al-Mutawakkilî (Jâḳût III, p. 185, wahrscheinlich zu Ehren des Chalifen Mutawakkil, unter dessen Auspicien der gelehrte Perser, auf dessen mündliche Mittheilungen sich Ḥamza al-Isf. häufig beruft, seine Bekehrung vollzogen hat).

Die Verwerflichkeit dieses Vorgehens zu brandmarken, war nun nicht allein der Tendenz der Nationalaraber entsprechend, sondern die hiedurch beabsichtigte Täuschung musste auch die Missbilligung der frommen Kreise, der Theologen, ohne Rücksicht auf nationale Gesichtspunkte erfahren. Denn bereits Muhammed hatte im Koran 33: 4 den genealogischen Schmuggel verpönt[1] und er soll diejenigen, die ihre Abstammung auf einen andern als den richtigen Vater zurückführen, des Unglaubens geziehen und ihnen gedroht haben, dass ihnen der Eintritt ins Paradies verweigert würde.[2] Allerdings bezieht sich diese Verurtheilung ursprünglich auf eine besondere Art des Schmuggels, welche eine Folge der undisciplinirten Eheverhältnisse des Heidenthums war; dass nämlich Kinder, deren Vater in Folge der Freiheit, die sich ihre Mutter im geschlechtlichen Verkehr erlaubte, diesem oder jenem Vater zugeurtheilt wurden, der auch verpflichtet war, das Kind als das seinige anzuerkennen.[3] Für diese Adoption wird in der massgebenden Stelle des Buchârî der Ausdruck iltâṭa (lâṭa VIII) gebraucht, welches Wort[4] ebenso wie das sinnverwandte nâṭa (anhängen) im allgemeinen von der Uebernahme eines Fremden und dessen vollständigen genealogischen Amalgamirung mit einem andern Stamme gebraucht wird, und zwar gewöhnlich in spöttischer verhöhnender Weise. „Du bist ein Daʿijj, der an die Familie des Hâshim angebunden wurde (nîṭa), wie man ein einzelnes Trinkgefäss hinter dem Reitenden anbindet.“[5] Die Vergleichung mit dem

1) Darauf bezieht sich nach einigen Exegeten auch Sûre 68: 13; andere Erklärer halten eine solche Beziehung des Koranwortes unvereinbar mit der Tendenz des Islam, genealogische Momente vollends unberücksichtigt zu lassen. Ibn Durejd p. 108. Bezeichnend ist an dieser Stelle die Benennung des Eindringlings: Zanîm (von zanama, d. i. wulstige Fleischstücke, die von Ohr und Hals der Schafe und anderer Thiere herabhängen). Shazzâz, ein Maula der Tamîmiten, wird gespottet: der Rothe (s. im Anhang) der Zanîm. Aġ. XIX, p. 163, 19 ʿabdun zanîmun laʾîmu-l-ġaddi min ʿammin wachâli, XIII, p. 53, 12 Marwân al-aṣġar spottet den Dichter ʿAlî b. al-Ǵahm: Zanîmu aulâd-il-zinâʾi. Aġ. XI, p. 4, 11 v. u. muzannam, Aġ. XXI, p. 187, 7. In der spätern Sprache heisst Zanîmî geradezu ein Bastard (Dozy s. v.) und es wird dem hebr. Mamzêr gleichgesetzt; in übertragener Bedeutung bezeichnet dasselbe Wort auch einen schamlosen Menschen, wie dies aus nr. 176 der Responsen der Geʾônîm ed. Harkavy (Studien und Mittheilungen aus der kais. öff. Biblioth. St. Petersburg, IV, p. 72, 23) folgt. 2) B. Farâʾiḍ nr. 36, vgl. Manâḳib nr. 6.

3) Nikâḥ nr. 36, vgl. besonders Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 202 ff.

4) Al-Muwaṭṭaʾ ibid. p. 206 penult., in der IV. (juliṭu). Aġ. XI, p. 171 ult. Die Mutter des Dichters Suwejd al-Jashkurî war vor ihrer Ehe mit Abû Kâhil an einen Ḍubjânî verheirathet; als dieser starb, war sie bereits mit Suwejd schwanger; ihr zweiter Mann adoptirte das Kind (istalâṭa Abû Kâhil ibnahâ); noch allgemeiner gebraucht bei Ibn Hishâm p. 64, 2.

5) Ḥassân b. Thâbit, Dîwân p. 37 penult. = Aġ. IV, p. 6, 8 (daʿijj, Aġ. = haǵîn). Aehnliche Vergleichungen mit Benutzung desselben Ausdruckes (nîṭa, manûṭ)

„angehängten Trinkgefäss" ist in diesem Zusammenhange sehr gebräuchlich,[1] so wie das „Trinkgefäss des Reitenden" überhaupt zum Ausdruck einer Sache dient, die man verächtlich oder mindestens gleichgültig behandelt. Am besten ist dies ausgeführt in einem dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch: „Behandelt mich nicht wie das Trinkgefäss des Reitenden (kadahi-l-râkibi); der Reiter füllt das Gefäss, dann legt er es beiseite und giebt sein Reisegepäck darüber. Bedarf er des Trunkes, trinkt er aus dem Gefäss, bedarf er des Waschens, wäscht er sich daraus, bedarf er desselben gar nicht, leert er es aus; (mich dürft ihr nicht so behandeln), sondern erwähnet mich am Anfang, in der Mitte und am Ende des Gebetes."[2] Besonders gerne wendete man, wie wir sahen, dies Bild von den unrechtmässigen genealogischen Ansprüchen in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einem Stamm, dem man thatsächlich fremd ist, an, ein Vorgang, der sowohl im Heidenthum — als Adoption[3] —, als auch in den ersten Zeiten des Islam[4] sehr häufig gewesen sein muss; sonst hätte man im Higâ', ob mit Recht oder Unrecht, nicht gerade dies Moment zur Verunglimpfung von unbequemen Gegnern benutzen können.[5] Im Heidenthum haben manche Leute ihre Kriegsgefangenen[6] oder Sclaven adoptirt, vielleicht

---

ibid. p. 83 ult., 97, 5 v. u.; Ag. XXI, p. 208, 2. Vgl. das Wort tanwât von dieser Wurzel in einer LA. zu Ham. p. 249, v. 4. In derselben Bedeutung wird auch 'allaka gebraucht, z. B. Ag. XIII, p. 46, 19.

1) Al-sikâ' al-mu'allak Ag. VIII, p. 31, 18 von dem Dichter Al-Ahwas gegen Kuthejjir (st. 105) angewendet, der, obwohl er zum Stamme Chuzâ'a gehörte, um alle Welt als Kurejshite von den Banû Kinâna betrachtet werden wollte, und darob viele dichterische Kämpfe, aber auch manche thatsächliche Prügelei unternahm. — In späterer Zeit gebraucht Abû Nuwâs (bei Al-'Ikd III, p. 302, 3) den Vergleich: wie das Wâw, welches dem Worte 'Amr(u) unrechtmässig angehängt ist.

2) Kâdî 'Ijâd, Al-Shifâ' (lith. Ausg. Konstantinopel 1295) II, p. 56.

3) tabannâ, B. Nikâh nr. 15, Al-Azrakî p. 469, 7; sie stellte den Adoptirten auch in erbrechtlicher Beziehung auf die Stufe der richtigen Kinder.

4) Sonderbar klingt die Nachricht (Ag. XI, p. 80), dass es unter ausdrücklicher Billigung 'Omars geschah, dass Jezîd b. 'Ubejd, der zur Zeit der Gâhilijja in die Sclaverei der Banû Sa'd gerathen war, sich mitsammt seiner Familie dem letztern Stamme incorporirte und es verschmähte, zu seinem eigenen Stamme zurückzukehren.

5) Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung mehrere Satiren des Hassân, besonders Dîwân p. 34. 5, dort wird Sa'd b. Abî Sarh damit geschmäht, dass „Abû Sarh unfruchtbar war und kein Kind zeugte, bis dass du nach seinem Tode dich für seinen Sohn ausgiebst." Es ist bekannt, dass man von Al-Walîd b. al-Mugîra erzählte, dass ihn sein Vater erst im Alter von achtzehn Jahren als seinen Sohn erklärte; darauf wird eine Stelle des Koran bezogen (Al-Bejdâwî II, p. 348, 4). Die Spottverse des Hassân p. 94—95 gegen Ibn al-Ziba'rî setzen diese Berichte in die gehörige Beleuchtung und müssen in diesem Zusammenhange nachgelesen werden.

6) Vgl. das Beispiel des Shanfarâ Ag. XXI, p. 134.

zu dem Zwecke, um durch die Vermehrung der Anzahl (ʿadad) ihrer Söhne und Stammesangehörigen das Ansehen ihres Stammes zu erhöhen; oder, wie wir hierfür noch ein Beispiel aus der mittleren Umajjadenzeit haben, um das Vermögen eines wohlhabenden Maulâ in ihre Familie zu bekommen.[1] Man gebraucht von solcher Adoption den Ausdruck istalḥaḳa.[2]

Die Theologen lassen durch eine Art von Verallgemeinerung der dem Muhammed zugeschriebenen Aussprüche, die wir oben sahen, solche Correcturen des genealogischen Thatbestandes durch den Propheten selbst in den schärfsten Worten verpönen: „Doppelt verflucht ist jener — so lässt man den Propheten sprechen —, der seine Abstammung auf einen andern als seinen rechten Vater zurückleitet, oder der sich in einen andern Stamm als den seiner Patrone einschmuggelt.“[3] Muḥammed rühmt von dreien seiner Genossen,[4] dass, obwohl sie ihrer Abstammung nach nicht dem arabischen Volke angehörten, zu den treuesten Anhängern seiner Lehre zählten: dem Perser Salmân, dem Abessynier Bilâl und dem Griechen Ṣuhejb b. Sinân. Dieser Ṣuhejb,[5] der als Sclave nach Mekka gerieth, führte jedoch seinen Ursprung auf den Araber Namir b. Ḳâsiṭ zurück und erfand, von ʿOmar hierüber getadelt, eine bequeme Hypothese, um seine genealogische

1) Aǵ. I, p. 134, 11 ff. das Beispiel des Dichters Nuṣejb (st. 108), den seine Patrone um solcher Zwecke willen adoptiren wollen, worauf aber der Dichter, der die Absicht merkte, nicht eingehen wollte. Aus der oben im Texte angeführten Rücksicht, das ʿAdad der Familie zu vermehren, erklären sich auch die vielen Erbanspruchsprocesse hinsichtlich der Ererbung des Walâʾ, wie wir Beispiele davon im Muwaṭṭaʾ III, p. 263 finden.

2) Aǵ. I, p. 7 ult., 8, 4.

3) Al-Mubarrad p. 10, vgl. B. Ǵizja nr. 10 man tawallâ ǵejr mawâlîhî.

4) Vgl. auch Muslim V, p. 209, B. Bujûʿ nr. 100.

5) Dieser Name wird ihm wohl mit Beziehung auf seinen Ursprung (Farbenbezeichnung s. Anhang zu diesem Bd.) gegeben worden sein. Vgl. Ṣuhb al-sibâl in den Wörterbb. s. v. und einen Vers des Ḏû-l-rumma bei Ibn al-Sikkît p. 165, vgl. Kremer, Culturgeschichte II, p. 155. Die Bärte der Perser scheinen dem Araber besondern Anlass zu spöttischer Beobachtung geliefert zu haben; im ʿAntarroman, aus dessen persischen Episoden eine ganze Blumenlese von spöttischen Bezeichnungen der Perser zusammengestellt werden könnte, wird der Perser unter andern gespottet: Breitbart mit ausgezupftem Schnauzbart (ʿarîḍ al-ḏaḳn mantûf al-sibâl (ʿAnt. VI, p. 134, 3). Diese letztere Bezeichnung (vgl. maḏlûl al-sibâl XVII, p. 110, 11) ist wohl der Gegensatz von maftûl al-sibâl, wie der arabische Held (XI, p. 25, 3) gekennzeichnet wird, vgl. Landberg, Proverbes et dictons I, p. 258. Der rasirte Bart persischer Feuerpriester wird verspottet Ḥam. p. 820, v. 3 (vgl. „Langbart“ als spöttische Anrede, Ṭab. III, p. 1310, 15; hingegen aḥaṣṣ al-liḥjati — mit spärlichem Bart — eine schimpfliche Bezeichnung, womit ein ungenannter Dichter, Aǵ. XVIII, p. 170, 20, die Banû-l-Huǵejm vom Tamîm-stamme verspottet. Man findet aber auch, dass der Held einen langen Bart haben müsse, Aǵ. XVII, p. 90, 4 u.).

Behauptung zu rechtfertigen.[1] Der Vollblutaraber blieb nur seinen überlieferten Anschauungen treu,[2] wenn er solche genealogische Einschmuggelung mit Entrüstung zurückwies. Auf diesem Punkte begegneten einander die Theologie[3] und der Stammesstolz — sonst einander abstossende heterogene Elemente —, in ihren Bedenken gegen eine Lüge, die beiden verwerflich erschien. Den Vertretern der Lehre von der Gleichgültigkeit der Abstammung musste ja die Anstrengung, aus weltlichen Gründen eine andere als die thatsächliche Abstammung zu erlügen, doppelt verächtlich sein.

Die Araber nannten einen Menschen, der sich erlogenerweise eine andere Abstammung zuschrieb als die, welche der Wirklichkeit entsprach: Da'ijj d. i. Usurpator, Eindringling, und ein solcher zu sein, galt für schimpflich,[4] und jemanden einen solchen zu nennen, war eine sichere Art, ihn fühlbar zu verletzen.[5] Dieser Beschimpfung setzten sich aber — wie es scheint — die ambitiösen Mawâlî selbst in solchen Fällen aus, wenn nach muhammedanischen Begriffen die Thatsache ihres Maulâ-charakters der ehrenden Momente nicht entbehrte. Die Familie des Abû Bakra in Baṣra, der zu den ersten muhammedanischen Ansiedlern dieses Ortes gehörte und an ihrer Gründung grossen Antheil hatte,[6] verschmähte es nicht, sich

---

1) Al-Mubarrad p. 366. 2) Al-Nâbiġa 24: 2 und dazu p. 212, 5.

3) Besondere Gelegenheit bot den muhammedanischen Frommen zum Ausdruck der Entrüstung über solche Fälschungen die Einschmuggelung des Zijâd b. abîhi, des fanatischen Feindes der 'Aliden, in den Stamm des Abû Sufjân. Al-Ja'ḳûbî II, p. 295. Dieselbe war auch von nicht-religiösen Gesichtspunkten Gegenstand des Spottes und der Entrüstung. Aġ. XVII, p. 57.

4) Ḥam. p. 652, v. 1. Dies Moment wird von der arabischen satirischen Poesie ausgenutzt, vgl. p. 671, v. 4. Ein Beispiel hiefür bietet das Spottgedicht des Farazdaḳ gegen Ajjûb al-Ḍabbî, der eigentlich ein Zinġî gewesen sein soll und sich in den Ḍabba-stamm einschmuggelte. Aġ. XIX, p. 24. In dem Wettstreit der beiden rivalisirenden Poeten Ibn Ḳanbar und Muslim b. al-Walîd (zur Zeit des Hârûn al-Rashîd) wird letzterem, der sich einen Abkömmling der Anṣâr nannte, zugerufen: jâ da'ijj al-Anṣârî (Aġ. XIII, p. 9).

5) Ein originelles Beispiel ist die Schimpferei des Mûsâ b. al-Waġîh gegen Jezîd b. al-Muhallab, Statthalter von Chorâsân (vgl. oben p. 133 Anm. 4); dieser hatte jenen, der sich für einen Ḥimjariten ausgab, „jâ da'ijj" geschimpft, darauf jener: „O du Sohn einer Frau aus Merw! wessen Stammesschmuggelei ist klarer als die deinige, bist du nicht Maulâ des 'Othmân b. al-'Âṣ al-Thakafî? war nicht dein Grossvater ein Magier Namens Basfarûġ, woraus ihr dann Abû Ṣufra gemacht habt?" Fragm. hist. arab. p. 49. Eine Combinirung dieses Spottes ist: da'ijj ad'ijâ', d. h. jemand, der sich einem Stamme anlügt, der aber selber eine lügenhafte Genealogie arrogirt, also selber auch Da'ijj ist. So wird der Dichter Ibn Harma verspottet, der sich unrechtmässigerweise von den Chulġ herleitete, deren Genealogie (vgl. Robertson-Smith p. 16) aber nicht klar war. Aġ. IV, p. 102. Ibn Durejd p. 244.

6) Ibn al-Faḳîh p. 188.

einen erlogenen Stammbaum anzudichten, obwohl ihr Ahne Client des Propheten selbst gewesen ist. Ein Dichter aus Baṣra verspottet dies eitle Bestreben in folgendem Epigramm:

„Familie des Abû Bakra, erwache doch! Das Sonnenlicht wird durch den Schein eines Lämpchens nicht überstrahlt;
„Fürwahr, die Clientschaft beim Propheten ist eine edlere Zugehörigkeit, als erlogene Abstammung von den Banû ʿIlâǵ.“ [1]

Nicht in Betracht kommen bei der Würdigung solcher Verhältnisse jene Erscheinungen, bei denen nicht eitle Ambition, sondern der Trieb der Selbsterhaltung die Ursache genealogischer Lügen war, so z. B. das Beispiel des Chârigiten ʿImrân b. Ḥiṭṭân, der vor dem Grimme des Ḥaǵǵâǵ wie ein gehetztes Wild umherirren musste und die Stammesangehörigkeit aus Gründen persönlicher Nothwehr wechselte.

„Heute bin ich Jemenit — so sagt er von sich selbst — wenn ich einen Jemeniter treffe, und treffe ich einen Maʿadditen, so bin ich vom Stamme des ʿAdnân.“ [2]

Und gerade das chârigitische Bekenntniss ist dasjenige, welches die Emancipirung von dem Festhalten an der starren Stammesangehörigkeit am ehesten beförderte. Darum ist uns auch die Kenntnissnahme von den hiehergehörigen Aeusserungen des chârigitischen Dichters und Märtyrers in diesem Zusammenhange an der Schwelle unserer Darstellung der Schuʿûbijja besonders werthvoll. Keine muhammedanische Partei war mehr geeignet, mit der muhammedanischen Lehre von der Gleichwerthigkeit der Rassen und Stämme im Islam Ernst zu machen,[3] als die der Chârigiten, welche den Nabatäer und den abessynischen Sclaven für ebenso geeignet hielt, in Folge freier Wahl des Volkes zur obersten Leitung des muhammedanischen Gemeinwesens emporzusteigen, wie den stolzen Ḳurejshiten. Gab es doch unter den vielen Abtheilungen des ganz zügellos sich entfaltenden Chârigitenthums eine Partei, deren Stifter Jezîd b. Unejsa das Gleichgewicht zwischen ʿArab und ʿAǵam so weit trieb, dass er die Lehre aufstellte, dass Gott noch einen Propheten aus den ʿAǵam senden werde mit einem Offenbarungs-

1) Ibn Durejd p. 186. Hierüber werden wohl werthvolle Nachrichten zu finden sein im I. Theil des Kitâb ansâb al-ashrâf von Al-Balâḏorî, von welchem Ch. Schefer in Paris eine Hschr. besitzt. Vgl. De Goeje's Inhaltsangabe in ZDMG. XXXVIII, p. 389. Der Chalif Al-Mahdî brachte die richtige Zugehörigkeit dieser Familie zu officieller Geltung, indem er sie wieder als Mawâlî des Prophetenhauses documentirte. Al-Fachrî p. 214.

2) Al-Mubarrad p. 532, 13. Derselbe sagt in einem andern Gedicht p. 533, 6: „Er hört nicht auf, mich zu fragen, um Kunde von mir zu erhalten, aber die Menschen sind entweder Betrogene oder Betrüger.“

3) Al-Shahrastânî p. 101 unten.

buch, das sich im Himmel bereits geschrieben vorfindet, welches die Religion Muhammeds abrogiren werde.[1] Innerhalb dieser Reihe von Ueberzeugungen sind die Worte des Dichters dieser Partei, der den Fragern, ob er von Rabî'a und Moḍar oder von den Banû Ḳaḥṭân stamme, die Erklärung entgegensetzt:

„Wir sind die Söhne des Islam, Gott aber ist Einer und der beste Diener Gottes ist, der gegen Gott erkenntlich ist"[2]

ein reiner Nachklang der an die Abschiedswallfahrt geknüpften Lehren des Propheten. In der That schlossen sich die verachteten Mawâlî dieser ihr Menschenrecht am ehesten gewährleistenden Partei gerne an.[3] Schon während der Regierung des Mu'âwija I. finden wir eine chârigitische Mawâlî-empörung unter Führung eines gewissen Abû 'Alî aus Kûfa, welcher Maulâ der Banu-Ḥârith war. „Wir haben — so sagten die Empörer — einen wunderbaren Koran gehört, der uns auf den rechten Weg leitet, wir haben seine Lehren angenommen und Gott Niemand zugesellt. Dieser Gott aber hat den Propheten zur ganzen Menschheit gesendet und ihn von Niemand zurückgehalten."[4] Dies ist wohl die älteste Regung in den fremdländischen Kreisen, die Lehre von der Vorzüglichkeit der Araber, wenn auch noch in schüchterner Form, abzulehnen. Dieser Gesichtspunkt macht es uns auch begreiflich, wie es kommen konnte, dass schon alte Historiker des Islam die Vertreter der Shu'ûbijja zu Chârigiten machen konnten;[5] wir kommen bei Gelegenheit der Behandlung des Abû 'Ubejda im letzten Kapitel darauf zurück.

Aber die herrschende Strömung begünstigte erst sehr spät die Durchbrechung der altarabischen Stammesschranken. Namentlich Al-Ḥaggâg, ein fanatischer Feind der Mawâlî, scheint mit den gegen die Eindringlinge gerichteten Aussprüchen Ernst gemacht zu haben. Er droht z. B. dem Ḥimrân b. Abân (in Baṣra), einem Kriegsgefangenen aus 'Ajn al-tamar, der von 'Othmân freigegeben wurde und den Versuch machte, sich als Vollblutaraber aus dem Namir-stamme auszugeben, mit der Todesstrafe, wenn er sich nicht zu seiner wahren Abstammung frei bekennen und den Ver-

---

1) Dies schliesst aber nicht aus, dass Menschen, die gerade dies Moment des Chârigitenthums nicht erfassten, den Vorurtheilen des Araberthums treu blieben. Der Dichter Al-Tirimmâḥ ist Chârigit und dennoch finden wir ihn von Fanatismus für die Jemeniten erfüllt. Aġ. XV, p. 113, 6 v. u.

2) Aġ. XVI, p. 154, 6 v. u.; vgl. Dozy, Gesch. d. Mauren in Sp. I, p. 89.

3) Kremer, Culturgesch. d. Orients II, p. 157.

4) Al-Ja'ḳûbî II, p. 262; vgl. Ibn al-Athîr III, p. 179.

5) Vgl. Brünnow, Die Charidschiten unter den ersten Omajjaden (Leiden 1884) p. 31, Anm. 4.

such, sich ins Araberthum einzuschmuggeln, nicht aufgeben wollte.[1] Solcher Beispiele wird es viele gegeben haben, ohne es aber zu verhindern, dass die Einschmuggelungsversuche zu allen Zeiten in den verschiedensten Provinzen des Islam[2] von den Nachkommen der Nichtaraber eifrig fortgesetzt werden, ein Beweis dafür, dass die Härte und Strenge, mit welcher Männer wie Al-Ḥaǵǵâǵ solche Täuschungen ahndeten, nicht lange andauerten und immer nur Ausnahmen betrafen. Finden wir doch den Daʿijj in den höchsten politischen Stellungen; es genüge auf das Beispiel des Muhallab b. Abî Ṣufra und seines Sohnes (vgl. oben S. 133 Anm. 4) hinzuweisen.

Zumal zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit mag es einem Araber von zweifelhafter Genealogie nicht mehr schwer gewesen sein, seinen Stammbaum zu corrigiren. Abû Nuchejla, ein leichtlebiger Dichter von zweifelhafter Abkunft (mashkûk fî nasabihi) — die Geschichte seiner Verjagung aus dem Elternhause soll wohl nur diese Herkunft maskiren —, erbaut ein Haus im Gebiete der Banû Ḥimmân, eingestandenermassen: an juṣaḥḥiḥa nasabahu, d. h. um seinen Stammbaum zu corrigiren und das Recht zu erwerben, sich Al-Ḥimmânî zu nennen; die Stammesältesten selbst unterstützen ihn in diesem Beginnen.[3] Niemand scheint Anstand daran genommen zu haben, dass Al-Ġitrîf b. ʿAṭâʾ, der Bruder der Sclavin Chejzurân, welche zur Gattin des Chalifen Al-Mahdî wurde und dem Hârûn al-Rashîd das Leben gab, trotz seiner offenkundig fremden Herkunft[4] sich für einen Angehörigen des arabischen Stammes der Banû Ḥârith b. Kaʿb ausgab.[5] Er war genug angesehen im Staate (brachte er es doch bis zur Statthalterschaft Jemens und Chorâsâns), um dies wagen zu können. Aber auch kleinere Leute als dieser Schwager des Chalifen Al-Mahdî und Onkel des Hârûn konnten dasselbe versuchen. Ein Dihḳân aus Kûfa zur Zeit des Letztern unternimmt, als er sich genug reich fühlte, um den arabischen Aristokraten gleich zu sein, eine grosse Reise; in seine Heimath zurückgekehrt, führt er sich als Nachkommen der Banû Tamîm in die Gesellschaft ein:

„Er legt sich als Maulâ zu Bett — wie sein früherer Freund, der Dichter ʿAlî b. Chalîl ihn verspottet — und erwacht, das Araberthum beanspruchend.“[6]

oder wie ein anderer Dichter diese Zustände charakterisirt:

„Heute stammst du von Hâshim, bravo! und morgen bist du Maulâ und übermorgen der Eidgenosse eines arabischen Stammes;

„Wenn dies wahr ist, so bist du ja die ganze Menschheit, o Hâshimî, o Maulâ, o Araber.“[7]

---

1) Al-Balâḏorî p. 368, vgl. Jâḳût III, p. 597.

2) Ein charakteristisches Beispiel aus Andalusien bietet Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 771, p. 357.

3) Aġ. XVIII, p. 145.

4) Al-Jaʿḳûbî II, p. 481.

5) Jâḳût III, p. 489, 12.

6) Aġ. XIII, p. 18.

7) Al-ʿIḳd III, p. 301.

In den früheren strengeren Zeiten war das Verhältniss des Maulâthums durch ein rigoroses Gewohnheitsrecht disciplinirt; es war dem Clienten eines Stammes nicht gut möglich, seinen Patron zu wechseln. Durch formellen Kauf scheint es jedoch auch in früheren Zeiten die Möglichkeit gegeben zu haben, einen Maulâ der Clientel seines ursprünglichen Patrons zu entziehen und in einen anderen Clientelverband einzufügen.[1] Gegen solche Versuche ist auch die traditionelle Verordnung „al-walâ' liman aᶜtaḳa", d. h. als Client ist man jenem untergeordnet, der den früheren Sclaven freigelassen, gerichtet.[2] Späterhin verursacht es keine besondere Schwierigkeit, jeden Augenblick einem andern Stamm als Maulâ anzugehören. Das Beispiel des Dichters Abû-l-ᶜAtâhijja zeigt uns, wie man alle Augenblicke in einen andern Stamm als Maulâ treten konnte,[3] und der Chalif Al-Mutawakkil decretirt geradezu, dass ein Liebling seines Hofes, der zu den Banû Azd gehörte, aus diesem Verhältniss austrete und Maulâ des Chalifen werde.[4] Dies wäre in den guten Zeiten arabischer Stammesstrenge durchaus unmöglich gewesen.

Was in diesem Punkte alles geschehen konnte, illustrirt uns das Beispiel des Dichters Ibn Munâdir (Anfang der ᶜAbbâsidenzeit), eines wahrhaften Maulâ-charakters, dem es trotz seiner frivolen Gesinnung und seines unzüchtigen Lebenswandels gelang, sich zur Autorität auf dem Gebiete der Ḥadîth-philologie emporzuschwingen. Selbst der berühmte Traditionsgelehrte Sufjân b. ᶜUjejna consultirte ihn bei sprachlichen Schwierigkeiten in Traditionsaussprüchen, über welche niemand so leicht Aufschluss geben konnte, wie dieser Maulâ des Sulejmân b. Ḳahramân. Dieser Patron des Ibn Munâdir war seinerseits ursprünglich Maulâ des ᶜUbejdallâh (Statthalter von Seǵestân unter Al-Ḥaǵǵâǵ), des Sohnes jenes Abû Bakra, von dem wir soeben (S. 138) hörten, dass er — ursprünglich Sclave im Stamme Thaḳîf — Freigelassener des Propheten war. Nun versuchte es ᶜUbejdallâh, als Vollbluttthaḳafî zu gelten. Sulejmân schmuggelte sich in den Stamm Tamîm ein und Ibn Munâdir selbst log wieder den Menschen vor, dass er vom Stamme Sulejm sei. „So ist denn — sagt unsere Quelle — Ibn Munâdir der Maulâ des Maulâ eines Maulâ, und zugleich ein Daᶜijj, Client eines Daᶜijj. Dies kommt kein zweites Mal in der Geschichte vor."[5] Diese That-

1) Aǵ. I, p. 129, 17 lässt darauf schliessen. 2) B. Shurûṭ nr. 13.
3) Aǵ. III, p. 141. 4) Al-Jaᶜḳûbî II, p. 597.
5) Al-Ǵâḥiẓ bei Aǵ. XVII, p. 9. Es kam auch dies vor, dass in einer und derselben Familie zwei Brüder über die Beanspruchung arabischer Stammeszugehörigkeit in Streit waren, indem der eine Bruder die Einschmuggelung des andern, der seinen fremdländischen Charakter um jeden Preis verleugnen will, desavouirt. Aǵ. XX, p. 67 (Ḥasan b. Wahb (st. 250) und sein Bruder Sulejmân b. W.).

sache genügt uns, um die gleichgültige Nachsicht zu kennzeichnen, mit der man in der ʿAbbâsidenzeit diese früher mit grösserer Strenge beurtheilten Verhältnisse zu betrachten pflegte, die im Laufe der Zeit immer mehr überhand nahmen,[1] trotzdem sie der strengen Kritik der Genealogen und der Geiselung der Satiriker nicht entgingen.

Nicht nur barbarische Aufrührer und Rebellen massen sich eine arabische Genealogie an, um dynastische Ansprüche erheben zu können,[2] sondern auch Höflinge der Chalifen üben ungestört das überhandnehmende Geschäft genealogischer Fälschungen. Da finden wir unter den Veziren des Chalifen Al-Muʿtamid den Perser Ismâʿil b. Bulbul, der unter der Regierung dieses Fürsten grossen Einfluss auf die Angelegenheiten des Reiches ausübte und dem es kaum jemand in den höheren Kreisen übel nehmen mochte, dass er ein Daʿijj war, indem er alles daran setzte, um als Abkömmling der Banû Shejbân zu gelten. Er befleissigte sich in seinem Sprachausdruck in Wort und Schrift der ausgesuchtesten Sprachfeinheiten, um desto leichter für einen Stockaraber gelten zu können.[3] Man musste ein Allerwelts-Spötter sein wie Ibn Bassâm (st. 303), der selbst gegen den eigenen Vater beissende Epigramme richtete, um die fremde Abstammung dieses pseudoshejbânitischen Vezirs mit seiner Satire zu streifen.[4] Dafür fanden sich aber Lobredner, welche die arrogirte Genealogie des Eindringlings zum Gegenstande kriecherischer Lobhudelei machten:

„Sie sagen: ‚Abû-l-Ṣakr (dies war der Beiname des Ibn Bulbul) rühmt sich, von Shejbân abzustammen‘; ich sage ihnen: ‚Mit nichten! Shejbân rühmt sich seiner‘
„Gar mancher Vater ward erhöht im Adel durch einen Sohn, der ihm entstammte; so ward ʿAdnân gross, weil der Prophet von ihm stammte.“[5]

Lediglich die Abkömmlinge der aus der alten persischen Einwanderung nach Südarabien stammenden persischen Geschlechter scheinen das Bewusstsein dieser ihrer persischen Abstammung mit Stolz zur Schau getragen und eine Vermischung mit den Stammarabern nicht angestrebt zu

---

1) Ein Beispiel: Aġ. XVII, p. 84, 11.

2) Das merkwürdigste Beispiel hiefür ist das des Rebellen ʿAlî Ṣâḥib al-zinǵ mit seiner ʿalîdischen Genealogie. Er nannte sich ʿAlî b. Muḥammed b. Aḥmed u. s. w. b. al-Ḥusejn b. ʿAlî b. Abî Ṭâlib. Nach Abû Bekr al-Ṣûlî hat dieser Rebell ganz einfach den Stammbaum eines andern Menschen copirt; jener Muḥammed b. Aḥmed, mit dem er seine Ahnenreihe begann, war ein Zeitgenosse, der nur um drei Jahre älter war als er selbst. Al-Ḥuṣrî I, p. 259.

3) Ibn al-Muʿtazz ed. Lang, ZDMG. XL, p. 572, v. 131.

4) Al-Masʿûdî VIII, p. 259, 3, vgl. p. 108, 2 und Al-Ḥuṣrî I, p. 245 ff.

5) Al-Fachrî p. 299. Für solche Wendungen in der arabischen Sprache (taftachiru bih-l-ansâbu) vgl. Al-Amidi, Muwâzana p. 140.

haben. Noch im III. Jhd. unterscheiden sich diese Familien als Abnâ'.[1] Aber an dem geistigen Leben der Araber nahmen auch sie lebhaften Antheil und lieferten dem arabischen Parnass manchen ausgezeichneten Dichter,[2] dem Islam manchen berühmten Theologen.[3]

VI.

Was wir bisher gesehen, waren nur schlaue Kniffe von individueller Bedeutung. Dasselbe aber, wodurch die ambitiösen Perser, deren Treiben wir soeben beobachtet haben, ihren persönlichen Werth zu erhöhen strebten, sehen wir im Laufe der Geschichte des Islam auch von ganzen Völkern und Rassen üben. Volksstämme, welche unter arabische Herrschaft gebracht, Theil haben wollten an der vorzüglichen Stellung der Araber vor allen anderen Rassen der muhammedanischen Welt, dichten sich mit Leichtigkeit eine arabische Genealogie an den Leib. Dahin gehören z. B. die Kurden, bei denen dies um so leichter war, weil sie, wie die arabischen Beduinen, eine nomadisirende Lebensweise führten.[4] Eine Gruppe der Berber in Nordafrika nennt Berr b. Ḳejs als ihren Ahnen, nicht einmal den Umstand in Rücksicht ziehend, dass jener Ḳejs, der ihr Urahne sein sollte, kinderlos starb.[5] Man findet diese genealogischen Fabeln der Berberstämme bei Ibn Chaldûn ausführlich zusammengestellt[6] und aus den verschiedenen Versionen derselben kann man auf jene Anstrengungen folgern, welche sich die Genealogen gaben, um diesem selbstbewussten, dem Araberthum in ungewöhnlichem Masse entgegenstrebenden Volke einen ebenbürtigen Platz innerhalb des Islam zu sichern. Der Verfasser der Geschichte der Almoraviden, Almohaden und Almeriniden hat in der Einleitung zu der letzten Abtheilung seines Werkes die Legenden über die arabische Abstammung der Berber und die Auswanderung ihrer Ahnen aus arabischen Ländern zusammengestellt und auch Verse angeführt, die man zur Bekräftigung dieser Fabeln schmiedete.[7]

---

1) Ǵazîrat al-ʿarab p. 55, 12; 88, 13; 104, 2; 114, 15. Interessant ist es, dass das Rassenbewusstsein und die nationale Tendenz in diesen Persern so rege war, dass sie die radâʾi'sche Ḳaṣîde in persisch nationalem Sinne fälschten, ibid. 234, 10, obwohl in dieser Ḳâṣîde von den Persern auch sonst nicht übel geredet wird, 241, 7—8.

2) ibid. p. 57, 17. 3) Vgl. oben p. 113.

4) Al-Masʿûdî III, p. 253 f. 5) Al-Balâḏorî p. 225.

6) Histoire des Berbères ed. De Slane, I, p. 107 ff. Ueber die Beweggründe, welche die Berber veranlassten, sich als Stammverwandte der Araber auszugeben, finden wir bei Ibn Chaldûn treffliche Bemerkungen, l. c. II, p. 4, Uebersetzung Bd. III, p. 184.

7) Annales regum Mauritaniae ed. Tornberg, I, p. 184—6.

Auch die zum Islam bekehrten Negervölker haben sich genealogisch mit den Arabern verbinden lassen. Die Ueberlieferung der Bornu lässt ihre vorislamischen Herrscher von südarabischen Helden abstammen; die muhammedanische Dynastie führt ihren Stammbaum auf ʿOthmân zurück; auch die Fûla-neger wollen sich einer arabischen Abstammung rühmen.[1] Volkssage und Volksetymologie feiern wahrhafte Orgien in der Bethätigung dieses unter den niedrigsten Nationalitäten des Islam allgemein verbreiteten Strebens.

Auch unter den Persern finden wir Bestrebungen, die ein ähnliches Ziel im Auge hatten. Und dies führt uns zur Besprechung einer zweiten Art, in welcher sich die Reaction des nichtarabischen Elementes gegen die Ueberhebung der Araber kundgethan hat. In den Persern lebte noch lange Zeit nach der Eroberung zu viel Stolz auf ihre rühmliche Vergangenheit, die Ueberlieferungen derselben wurden viel zu eifrig bewahrt, als dass sie dieselben durch muthwillige Verwischung ihrer glorreichen Erinnerungen hätten verleugnen mögen und können. Wenn einzelne Perser ihre Abstammung verleugneten und sich trotz Protestes der Araber vermittels derbplumper Fabeln in das Araberthum einschmuggelten, so hat sich immer nur die Frivolität des Einzelnen mit mehr oder weniger Erfolg geoffenbart; der Stammbaum des persischen Volks kam nicht in Betracht. Aber es wurden ja nicht nur die einzelnen Mawâlî verhöhnt, die dünkelhafte Gesinnung der Araber traf ja das Ganze, die Nation. Dem Bestreben nun, die persische Nation dem Stammbaum der Araber näher zu bringen, ist die Ausbeutung jener Legenden zuzuschreiben, dass die Perser von Isak,[2] dem Bruder Ismâʿîls, den die Araber ihren Stammvater nannten, abstammen. Diese Angabe ist ohne Zweifel Erfindung der genealogischen Systematiker,[3] welche ihre Wissenschaft gerne mit biblischen Floskeln verbrämten; aber niemand begrüsste dieselbe mit lebhafterer Befriedigung als die Muhammedaner persischer Abkunft. Während sie einerseits geeignet war, zu zeigen, dass die Perser Brüder der Araber sind und als solche volle Gleichachtung mit diesen beanspruchen dürfen, sollte auch die Andeutung davon nicht fehlen, dass sie in gewissem Sinne noch höher stehen als die Araber, da ihr Stammvater einer freigeborenen Mutter Kind, während der Ahn der Araber der Sohn einer Sclavin ist.[4] Dem Ismael, als dem Ahnherrn der

1) G. A. Krause im Ausland 1883 p. 183.

2) Speciell von einem Sohne Isak's, dem sie den Namen Nafîs geben, stammen viele persische Geschlechter ab, Ibn al-Faḳîh p. 197, 5.

3) Der Dichter Ǵerîr (st. 110) kann sie bereits als allbekannte Theorie verwenden, Jâḳût II, p. 862, 21 ff. Aġ. VII, p. 65, 6 v. u., dort ist sâdatin in sârata zu verbessern.

4) Dafür hat sie der arabische Fanatismus von Lot abstammen lassen. Ibn Badrûn p. 8.

Araber, wird nun Isak[1] als Ahn der Perser, oder im Allgemeinen der Nichtaraber[2] entgegengesetzt und es gewinnt im Zusammenhang hiermit die Bestrebung Raum, die alte Geschichte mit isakitischen Momenten zu erfüllen.[3] Nicht Ismâʿîl, wie die Araber verkünden,[4] sondern Isak, wie dies die Bibel lehrt, soll der Sohn Abrahams gewesen sein, den der opferwillige Patriarch auf Allâh's Geheiss hinzuschlachten sich bereit zeigte (al-ḏabîḥ).[5] Auch an die Legende des Brunnen Zemzem in Mekka ist man mit ähnlicher Tendenz herangetreten. Lange vor der Annahme des Islam wollen die Perser, deren abrahamitische Abstammung auch bei dieser Gelegenheit betont wird,[6] zu Ehren Abrahams zu jenem heiligen Brunnen gepilgert sein und diesen frommen Brauch bis zur Zeit des Sâsân b. Bâbak geübt haben.[7] Solche Legenden[8] wurden keineswegs von den Arabern erdichtet, um der Zemzemfabel eine internationale Vergangenheit nachrühmen zu können,[9] sondern sie verdanken ihren Ursprung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam.

Die Theologen, welche, wie wir bereits öfter gesehen haben, der Lehre von der Gleichheit der Nationen im Islam gerne allen Vorschub leisteten, haben allerdings auch diesen Legenden mit Freuden Thür und Thor geöffnet. In einem spätgeborenen Traditionssatze lassen sie den Propheten

---

1) Es ist bemerkenswerth, dass im Kitâb al-ʿajn (citirt bei Al-Nawawî, Commentar zu Muslim I, p. 164) und auch in den Sunan des Nasâʾî (Commentarausgabe des Dimnatî, Kairo 1299, p. 19) ein Sohn Abrahams mit Namen Farrûch erwähnt wird, welcher der Abû-l-ʿaǵam (Patriarch der Nichtaraber) sein soll. Ueber die Söhne dieses Patriarchen s. man übrigens Al-Bejḍâwî I, p. 85, 24.

2) Auch die Griechen lässt man von ihm abstammen, Ibn Badrûn p. 470. „Al-Ismâʿîlijja wal-Isḥâḳijja" (Ismaeliten und Isakiten) bedeutet dann so viel wie „Araber und Nichtaraber" Al-ʿIḳd II. p. 91, 13.

3) Wie weit dies Bestreben ging, zeigt am besten der Umstand, dass auch die zum Islam nicht bekehrten Perser, um den Muhammedanern, unter denen sie lebten, zu imponiren, ihre Religion vielfach mit Abraham in Zusammenhang brachten. Chwolsohn, Ssabier, I, p. 646.

4) In arabischen Kreisen hatte man sich so sehr gewöhnt, dem Isak Ismâʿîl zu substituiren, dass in einer muhammedanischen Paraphrase von Genes. 28: 13, die dem Wahb b. Munnabih zugeschrieben wird, als Ahnen Jakobs „Isḥâḳ und Ismâʿîl" genannt werden. Ibn al-Faḳîh p. 97, 20.

5) Vgl. über diese Streitfrage meine Nachweise in ZDMG. XXXII, p. 359, Anm. 5. Der Vollständigkeit halber verweise ich ausser den dort nachgewiesenen noch auf folgende Stellen: Al-Masʿûdî VI, p. 425. Ḳutb al-dîn, Gesch. d. St. Mekka p. 370. Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VII, p. 155 f. Al-Maḳḳarî I, p. 484, 7. Ibn Challikân nr. 747 (VIII, p. 148, 5).

6) Al-Masʿûdî II, p. 148 f. Al-Ḳazwînî I, p. 199. 7) Jâḳût II, p. 941.

8) Gegen diese „Hirngespinste der Perser" (churâfât al-ʿaǵam), wie er sie nennt, eifert Ibn al-Athîr ed. Bûlâḳ I, p. 26.

9) So stellt den Sachverhalt dar Dozy, De Israeliten te Mekka, p. 150.

selbst sagen, dass die Leute von Fâris Angehörige der prophetischen Familie seien und lassen ihn auf das Verhältniss von Ismâ'îl zu Isḥâḳ hinweisen.[1] Aber arabischen Ursprungs ist diese genealogische Fabel nicht, sondern sie verdankt ihre Entstehung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam. Namentlich wurde sie von einem Kreise gepflegt, welcher in der Geschichte des Islam die kräftigste und am meisten selbstbewusste Reaction des Iranismus gegen seine Geringschätzung von Seiten der Vertreter der alten Anschauungen des Araberthums darstellt. Wir meinen die Partei der Ahl al-taswija, d. h. Bekenner der Gleichachtung (der Nationalitäten), oder Al-Shu'ûbijja, wie sie gewöhnlicher genannt wird. Mit dem Wesen, den Bestrebungen und den literarischen Kundgebungen dieser Partei wollen wir uns in dem hier folgenden Kapitel eingehender beschäftigen.

1) Al-Ṣiddîḳî fol. 38b.

Die Shuʿûbijja.

I.

Die Partei der Shuʿûbijja zeigt gleich durch diesen Namen, den sie sich wohl selber beigelegt hat, während die Benennung „Bekenner der Gleichachtung“ wahrscheinlich von den Gegnern der Partei herrührt, worin sie den Mittelpunkt ihres Parteibekenntnisses suchte, in welche Idee sie den Schwerpunkt ihrer Opposition gegen die Gegner legte. Sie geht mit dieser Benennung auf den Koranvers zurück, welcher die Gleichheit der Menschen im Islam lehrt (oben S. 51) und knüpft ihre Benennung an das arabische Wort, welches in jener Stelle die „Völker“ bezeichnet: shuʿûb.[1] Wir haben es also mit einer Partei zu thun, die im Namen des Koran und der auf seine Lehren begründeten Sunna die Gleichachtung der Nichtaraber mit den Arabern im Islam ernstlich forderte und auf literarischem Wege (denn die Shuʿûbijjapartei ist ein Kreis von Schriftstellern und Gelehrten, nicht aber von unzufriedenem Volk und aufrührerischem Pöbel) eine Agitation im Sinne der Begründung ihrer Lehren und der Opposition gegen widerstrebende Meinungen förderte. Diese Partei, als deren Blütezeit wir das II. und III. Jhd. d. H. bestimmen können — wir werden sehen, dass die Polemik gegen dieselbe im III. Jhd. ihren Höhepunkt erreicht — vertrat in ihrer schüchternsten Aeusserung die Lehre von der völligen Gleichwerthigkeit der ʿAgam mit den Arabern; in der kühnern Fassung ihrer Lehren wagte sie sich bis zur Behauptung der Inferiorität der Araber und der Superiorität der Perser heran. Die Begünstigung, welche hervorragende persische Familien am Hofe der ʿAbbâsiden genossen und der grosse Einfluss, den sie in der Regierung des Islam ausüben konnten, gab den Persern und Perserfreunden Muth, den lange verhaltenen Groll gegen

1) Nach einigen Philologen wird shuʿûb nur mit Bezug auf Nichtaraber angewendet, und ist in diesem Zusammenhange das Aequivalent von ḳabâʾil (Stämme), was wieder nur mit Bezug auf Araber gebraucht wird. — Nach einer andern Ansicht ist shiʿb (Singularis von shuʿûb) ein weiterer Gattungsbegriff, ḳabîla hingegen ein engerer Begriff; in einem shiʿb sind mehrere ḳabâʾil enthalten. Al-ʿIḳd II, p. 55.

den Grössenwahn der arabischen Rasse zu offenem Ausdruck zu bringen und die freie Sprache, die sie führten, mochte wohl durch das Beispiel der Chalifen selbst ermuthigt worden sein. Hat ja ein feiner Beobachter, und wahrscheinlich nicht zu allererst, das Verhältniss der umajjadischen und ʿabbâsidischen Dynastie im Vergleich mit einander so charakterisirt, dass er das Reich jener ein arabisches, das der letztern ein ʿaǵamisches, chorâsânisches nennt.[1] In gewissem Sinne ist die Situation, die in Bezug auf den Einfluss und die Stellung der Nationalitäten durch den Fall der Umajjadenherrschaft geschaffen wurde, richtig bezeichnet in den Schlussworten eines warnenden Gedichtes, das spätere Historiker durch Naṣr b. Sajjâr, den chorâsânischen Statthalter des letzten Umajjadenherrschers Merwân II., an diesen richten lassen:

„Fliehe von deinem Wohnsitze und sage — so wird da jemand angeredet —: „Lebewohl Araberthum und Islam.““[2]

Mit dem Islam allerdings war es lange noch nicht zu Ende; aber das Araberthum hat in der Folgezeit wohl manchen Stoss vertragen müssen. Schon unter dem Chalifen Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr sind wir Zeugen der Scene, wie der Araber vor der Pforte des Chalifen nutzlos auf Einlass harrt, während dort Chorâsâner frei aus und eingehen und des rohen Arabers spotten.[3]

Unter den vielen Veziren während der Blüthezeit der ʿAbbâsidendynastie finden wir kaum einen von arabischer Abstammung, die meisten sind Mawâlî und Perser, und dennoch bietet sich nur äusserst selten ein Anzeichen dafür, dass man dies Verhältniss für unnatürlich betrachtet habe. Und welcher Ton in diesen Kreisen mit Bezug auf den Ruhm der Araber massgebend war, zeigt uns die Entrüstung, der ein Vezir Ausdruck gab, als der Dichter Abû Tammâm (st. 231) den Chalifen mit Ḥâtim Ṭajj, mit Aḥnaf und mit Ijâs verglich, Personen, die den Stolz der arabischen Rasse bildeten: „Du vergleichst den Beherrscher der Gläubigen mit diesen arabischen Barbaren?“[4] Unter den Staatsmännern des Reichs finden wir Leute von so obscurer Abstammung wie Rebîʿ b. Jûnus, den Vezir des zweiten ʿAbbâsidenchalifen Al-Manṣûr, der von einem gewissen Kejsân, dem Clienten des ʿOthmân abstammte, nach anderen Berichten aber ein Findelkind gewesen sein soll.[5] Dies Bei-

1) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân, fol. 156ᵃ. 2) Al-Masʿûdî III, p. 62.

3) Aǵ. XVIII, p. 148, 16 ff.

4) Ibn Challikân nr. 146, II, p. 74. Es ist bezeichnend, dass Abû Nuwâs die persische Art dem unverfeinerten Beduinenleben, das er niedrig achtet, offen vorzieht. S. die Stellen in Nöldeke's Aufsatz über diesen Dichter in Orient und Occident, I, p. 367. Auch Abû-l-ʿAlâʾ nennt die Beduinen: ṭâʾifa waḥshijja (Sakṭ al-zand II, p. 140 v. 3, vgl. I, p. 123 v. 2—3).

5) Al-Fachrî p. 208.

spiel zeigt uns, wie zu dieser Zeit der Gesichtspunkt der arabischen Gesellschaft, an der Spitze der Herrschaft nur Leute von untadelhaft edler arabischer Abstammung zu sehen, vollends in den Hintergrund gedrängt war, während in alter Zeit selbst der Umstand für schimpflich galt, wenn die Ahnfrau eines Menschen eine Laķîṭa, d. h. eine Aufgelesene war, deren Abstammung unbekannt ist.[1]

Der Chalif Al-Maʾmûn machte kein Hehl daraus, dass er die persische Rasse höher schätze, als die arabische, und als ihm ein Araber darüber Vorwürfe machte, dass er den Bewohnern von Chorâsân mehr Gewogenheit zuwende, als den Arabern in Syrien, da charakterisirte der Chalif die Araber in folgender Weise:[2] „Nie habe ich einen Ķejs-araber vom Pferde absteigen lassen, ohne dass er meinen ganzen Schatz bis auf den letzten Dirhem aufgezehrt hätte; die Südaraber wieder (Jemen), die liebe ich nicht und auch sie lieben mich nicht; die Ķuḍâʿa-araber wieder erwarten die Ankunft des Sufjânî[3] um sich ihm anzuschliessen; die Rabîʿa-araber sind Gott gram darüber, dass er seinen Propheten aus dem Moḍar-stamm erwählt hat, und nicht findet man zwei unter ihnen, ohne dass einer ein Aufrührer wäre.“ Die Bevorzugung des Perserthums war übrigens die Tradition des Hauses der ʿAbbâsiden[4] und ich vermuthe, dass an einer höchst merkwürdigen Stelle der Traditionen bei Al-Buchârî die Ueberzeugung von den schädlichen Folgen dieser Richtung des ʿabbâsidischen Hauses zum Ausdruck gebracht werden soll. Wem der Stil der muhammedanischen Traditionen nicht unbekannt ist und wer sich von glänzendem Isnâd nicht blenden lässt, wird leicht begreifen können, was die Theologen am Anfang des III. Jhd.'s ungefähr beabsichtigen mochten, wenn sie den vom Dolche des Persers Abû Luʾluʾ getroffenen ʿOmar gerade zu ʿAbdallâh, dem Sohne des ʿAbbâs, des Ahnherrn der ʿabbâsidischen Dynastie, folgende Worte sprechen lassen: „Lob sei Allâh, der meinen Tod nicht durch einen Menschen herbeiführte, der sich zum Islam bekennt. Du und dein Vater (ʿAbbâs) hättet es gerne gesehen, dass Al-Madîna voller Barbaren (ʿulûğ) wäre; ʿAl-ʿAbbâs hatte nämlich die meisten fremdländischen Sclaven in der Stadt.“[5] Diese Fiction ist nichts anderes, als eine an die Person des Ahnherrn der Dynastie geknüpfte Kritik von Verhältnissen, welche während ihrer Herrschaft zu Tage treten.

1) Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 4, 8; Ḥassân, Dîwân p. 29 penult. aulâd al-laķîṭa, vgl. aus späterer Zeit Aġ. XVIII, p. 178, 4. 2) Ṭab. III, 1142.

3) Der Mahdî der Anhänger der umajjadischen Dynastie, vgl. Snouck-Hourgronje, Der Mahdi, p. 11.

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge, p. 31, Anm. 1.

5) B. Faḍâʾil al-asḥâb nr. 8.

Unter den ʿAbbâsiden wagte sich denn auch ein gewisser religiöser Romanticismus der persischen Familien auf die Oberfläche, welche die Wiederherstellung persischer Religionsgebräuche offen betrieben. Das Hervortreten des von Kremer in diesem Zusammenhange eingehend charakterisirten Zendîḳ-thumes ist der klarste Beweis für diese Thatsache.

Die Geschichte der muhammedanischen Kämpfe in Mittelasien, namentlich während der Regierung des Nachfolgers von Al-Maʾmûn, Al-Muʿtaṣim, bietet sehr belehrende Thatsachen hinsichtlich der trotzigen Reaction des ʿAǵam-elements gegen den Islam im III. Jhd. seiner Herrschaft. Keine aber unter den in dieser Geschichte hervorragenden Gestalten zeigt uns das oberflächliche Eindringen des Islam in die Kreise der gebildeten Nichtaraber als Afschîn, oder wie er sonst noch heisst, Hajdar b. Kâwûs. Dieser aus Sogdiana stammende General des Muʿtaṣim, der die für den Islam so gefährliche Revolution des Bâbak unterdrückte, der die Heere des Chalifen im Kampfe gegen die Christen anführte, der also in mehreren Religionskriegen des Islam eine hervorragende Rolle spielte, war so wenig Muhammedaner, dass er zwei Propagandisten des Islam, welche einen heidnischen Tempel in eine Moschee umwandeln wollten, in der grausamsten Weise misshandelte, sich über muhammedanische Gesetze lustig machte und — wie ein zum Islam bekehrter Stammesgenosse gegen ihn aussagt — Fleisch von erdrosselten Thieren ass (ein Gräuel im Auge des Muhammedaners) und auch andere dazu verleitete, weil solches Fleisch frischer sei, als das von Thieren, welche nach der Weise des muhammedanischen Ritus getödtet würden; ferner alle Mittwoche ein schwarzes Schaf zu tödten pflegte, das er entzwei hieb und zwischen dessen beiden Hälften hindurchging. Er zog die Beschneidung und andere muhammedanische Gebräuche ins Lächerliche und setzte sich über dieselben hinweg. Er hörte auch als Muhammedaner nicht auf, die religiösen Bücher seiner Nation zu lesen, er bewahrte von denselben prachtvolle, mit Gold und Edelsteinen geschmückte Exemplare, und während er dem Chalifen in seinen Kriegszügen gegen die Feinde des muhammedanischen Staates half, träumte er von der Wiederherstellung des persischen Reichs und der „weissen Religion“ und spottete über Araber, Maġribiner und muhammedanische Türken. Die ersteren bezeichnete er als Hunde, denen man einen Knochen vorwirft, um ihnen dann mit einem Knüttel den Kopf wund zu schlagen.[1]

Es mag wohl dies ein Beispiel für die Denkungsart jener hervorragenden Nichtaraber sein, die sich um äusserer Vortheile willen der muhammedanischen Macht anschlossen, an dem Ruhme ihrer Siege Theil haben

---

1) Ṭab. III, 1309—1313. Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 405—6.

wollten, in Wahrheit aber die Zähne fletschten gegen den Zertrümmerer ihrer nationalen Selbstständigkeit und der Traditionen ihrer Ahnen. Von Chalif zu Chalif wuchs der Einfluss der fremden Elemente im Islam immer mehr und mehr,[1] bis er dann zur Zersetzung des Chalifenstaates führte. Und dem Vordringen der fremdländischen Elemente entsprach natürlicherweise ein Zurücktreten des Araberthums.

Seit der Herrschaft des Chalifen Al-Mutawakkil, dessen Leben den Intriguen seiner türkischen Camarilla zum Opfer fiel, war der Einfluss der Türken[2] ein entscheidender geworden auf die Regierung in Baġdâd. Die wichtigsten Aemter am Hofe, in der Administration und im Heere waren in ihrer Hand, trotzdem sie nicht einmal immer der arabischen Sprache kundig waren.[3] Türkische Generale wurden entsendet, um das unruhige Araberthum der arabischen Halbinsel zu bändigen und zum Gehorsam zu bringen, und die Geschichte jener Zeiten erzählt uns von den Grausamkeiten, die sie gegen die Araber und gegen ʿalidische Prätendenten verübten. Ihre Palastintriguen bestimmen die Politik des Hofes. Unter Al-Mustaʿîn war es schon so weit gekommen, dass der Chalif zwei türkischen Hofbeamten „freie Hand gewährte hinsichtlich der Staatskassen und ihnen erlaubte, mit den Staatsgeldern zu thun, was sie eben wollten“ und dass der Chalif, als ihm eine gegen sein Leben gerichtete Verschwörung der Türkenclique entdeckt wurde, ihren Führern den Vorwurf der Undankbarkeit machend sagen konnte, dass er seine goldenen und silbernen Geräthschaften einschmelzen liess, seine eigenen Genüsse und Gelüste einschränkte, um nur ihnen reichliches Auskommen zu gewähren und ihre Zufriedenheit zu erlangen.[4]

Sehr gross muss in arabischen Kreisen die Verbitterung gegen dieses Ueberhandnehmen des fremden Einflusses gewesen sein. Als Symptom dieses Gefühles dürfen wir ein Liedchen betrachten, welches am Hofe des Chalifen Al-Muntaṣir (247—248) unter grossem Beifall vorgetragen wurde:

„O Herrin des Hauses in Al-Burk — o Herrin der Herrschaft und der Macht
„Fürchte Gott und tödte uns nicht! Wir sind ja nicht Dejlem und Türken.“[5]

---

1) Die Zustände unter Al-Wâthiḳ spiegeln sich in einem anonymen Gedicht aus jener Zeit, Aġ. XXI, p. 254.

2) Der Chalif Al-Muhtadî (st. 256 nach kaum einjähriger Herrschaft) hatte die Absicht, den Persern mehr Einfluss zu gönnen als den Türken (Al-Jaʿḳûbî II, p. 618). Ueber den Einfluss der Türken vgl. noch die Daten bei Karabacek, Mittheilungen aus d. Samml. Papyr. Rainer, I, p. 95 ff.

3) Vgl. Al-Masʿûdî VII, p. 363, 2.

4) Ṭab. III, 1512. 1544.

5) Aġ. IX, p. 86, 14. Freilich ist es ein Anachronismus, wenn als Verfasser dieses Liedes der Chalif Al-Rashîd bezeichnet wird.

Zumal die Zustände, die zur Zeit des unglücklichen Muʿtazz im Chalifate hervortraten, rangen den arabischen Dichtern jener Zeit manchen Schrei des Entsetzens ab. Sie waren freimüthig genug, die Dinge beim rechten Namen zu nennen.

„Sie (die Türken) stiften Aufruhr und dadurch wird unser Reich zerrüttet und unsere Herrschaft ist in derselben nichts mehr als ein Gast;
„Die Türken sind Inhaber der Herrschaft geworden, und alle Welt hat zu schweigen und zu gehorchen;
„Nicht dies ist der Weg, auf welchem ein Reich in Ordnung bleibt; nicht kann da ein Feind bekriegt werden und Eintracht herrschen.“ [1]

Und ein anderer:

„Fort sind die Freien, sie sind vernichtet und verloren; die Zeit hat mich unter Barbaren versetzt;
Man sagt mir: Du weilst zu viel zu Hause; ich sage: weil das Ausgehen keine Freude bringt.
Wen treffe ich denn, wenn ich mich umsehe? Affen, die auf Sätteln reiten!“ [2]

Diese Fremdherrschaft, auf welche die arabischen Feinde der ʿabbâsidischen Dynastie als ein Zeichen der Unfähigkeit derselben hinweisen konnten, als auf ein Regiment, das vergeudet wird zwischen Türken und Dejlemiten,[3] nahm in der Folgezeit immer mehr überhand. Durch das Emporkommen von selbständigen Dynastien innerhalb des Chalifats ward nicht nur die Macht des letztern, sondern auch die der Nation, der diese Institution entstammte, zurückgedrängt und gebrochen. Im IV. Jhd. irren Abkömmlinge des ʿabbâsidischen Geschlechts an den Höfen der neuen Dynasten als schmeichlerische Dichter herum und bewerben sich um untergeordnete Posten in der Administration.[4] Es dient zum Ruhme des arabischen Dichters des IV. Jhd.'s, Al-Mutanabbî, dass er tiefen Sinn bekundet für diesen Verfall seiner Nation. Wir begegnen in seinen Dichtungen dem Entsetzen über die herrschenden nationalen Verhältnisse, das sich bis zur Aufreizung der kriegerischen Begierde steigert[5] gegen die Herrschaft der Barbaren, denen das arabische Element geistig und moralisch weit überlegen war.

---

1) Al-Masʿûdî VII, p. 378, 5. 400, 6. 401, 9.

2) Ibn Lenkek (st. 300) in Jatîmat al-dahr II, p. 118; vgl. ʿAbd allâh al-Isfahânî, ibid. III, p. 127.

3) Muhammed ibn Hâniʾ ZDMG. XXIV, p. 484, v. 2.

4) Jatîmat al-dahr IV, p. 84 ff. 112; man vgl. jetzt über die Stellung der Familienmitglieder der ʿAbbâsiden: Kremer, Ueber das Einnahmebudget des ʿAbbâsidenreiches (Wien 1887) p. 13 Anm.

5) Dîwân des Mutanabbî 19: 22 ff., ed. Dieterici I, p. 57.

„Die Menschen — so sagt er — erhalten ihren Werth durch ihre Herrscher; kein Heil aber ist dem Araber, den Barbaren beherrschen,
„Die weder Bildung noch Ruhm besitzen, weder Schutzbündniss noch Treue.
„Wohin du nur deinen Fuss setzen mögest, findest du Menschen, die von Knechten gehütet werden, als wären sie eine Heerde Vieh.“[1]

Aber solche poetische Ergüsse konnten nur wenig Einfluss üben auf die Wiedererweckung geschwundener Grösse.

Das Araberthum war auf allen Linien im Niedergang begriffen.

II.

Eine solche politische und sociale Atmosphäre war dem Hervortreten und der Verbreitung jener Tendenzen, welche die shuʿûbitische Partei vertrat, nicht ungünstig. Während früher das Maximum dessen, was die Pietisten anstrebten, dies war, die Araber an die Achtung der fremden Nationalitäten im Islam zu gewöhnen, konnten nun diese Elemente mit heftiger Aggressive gegen die arabische Rasse vorgehen, und die Theologen fühlten sich nun wieder genöthigt, Traditionen zu lehren, in welchen die Achtung der Araber empfohlen wird. Es ist für den Entwickelungsgang der Stellung der Nationalitäten im Islam nicht wenig belehrend, diesen Traditionssätzen Aufmerksamkeit zu schenken. Sie lassen z. B. den Propheten zu dem Perser Salmân — die Wahl des Angeredeten war für diesen Anlass besonders passend — sprechen: „Sei mir nicht gram, damit du (durch dies Gefühl) nicht deine Religion verlassest.“ Da sagt Salmân: „Wie könnte ich dir denn auch gram sein, da uns doch Gott durch dich die rechte Leitung geschenkt hat?“ „Wenn du den Arabern gram bist — lehrt hierauf der Prophet — so bist du auch mir selbst gram.“ — Und den ʿOthmân b. ʿAffân lässt man im Namen des Propheten lehren: „Wer die Araber kränkt, der hat keinen Antheil an meiner Fürsprache und den erreicht nicht meine Liebe.“[2] In solchen Fictionen, die zur spätesten Schicht der Traditionenbildung gehören, spricht sich die Stellung der Theologen zu jener im Kreise der nichtarabischen Muhammedaner immerfort mehr und mehr überhandnehmenden Geistesströmung aus, das arabische Element herabzusetzen und die durch zwei Jahrhunderte von jener Seite her erlittene Zurücksetzung heimzuzahlen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen den in älteren Erdichtungen zur Geltung gekommenen Gesichtspunkt, in welchen das Gefühl der ʿAǵam seine theologische Stütze suchte und fand, und von welchen wir oben S. 115 Proben gesehen haben. Es ist merkwürdig, dass es dieselben Traditionen sind, welche die Chări-

---

1) Dîwân des Mutanabbî 58: 2—4, ed. Dieterici I, p. 148.
2) Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 193.

giten in Afrika zur Geltung brachten, um die Berechtigung der persischen Dynastie der Rustemiden in Tâhart (Mitte des II. Jhd.) gegenüber dem arabischen Chalifat zu erweisen,[1] ein Beweis mehr für die S. 138 hervorgehobene Wahlverwandtschaft zwischen diesen politisch-religiösen Dissenters und den Tendenzen der Shuʿûbijja.

Derselben Gruppe von theologischen Kundgebungen, welcher solche Traditionen angehören, sind auch jene apokryphen Aussprüche des Propheten anzureihen, in welchem — wohl gegenüber dem Ueberhandnehmen persischer und türkischer Sitte — die Nachahmung der ʿAġam-Sitten verboten oder mindestens gemissbilligt wird. Bereits in älterer Zeit ausgesprochene Missbilligungen werden jetzt damit verstärkt, dass man den Gegenstand der Missbilligung als Sitte der Aʿâġim darstellt, denen ähnlich zu sein man vermeiden solle, sowie man früher darauf Gewicht legte, die Sitten von Christen und Juden zu vermeiden.[2] Dahin gehören nicht nur Sitten, welche mit religiösen Momenten in Verbindung stehen, sondern auch Gewohnheiten des alltäglichen Lebens, wie z. B. das Aufstehen als Ehrenbezeigung,[3] die Benutzung von Messern bei den Mahlzeiten — was gleichfalls als specifisch persische Art verpönt wird —, einige Details der Toilette, der Rasirkunst und viele andere Dinge, unter denen auch die Benutzung des Leoparden als Reitthier[4] erwähnt wird.[5] Die Gelegenheit, gegen die Nachahmung der fremdländischen Sitten zu eifern, war wohl auch bereits in früherer Zeit gegeben,[6] eine religiöse Frage wird man aber

---

1) In der von Emile Masqueray übersetzten Chronique d'Abou Zakaria (Paris 1879) p. 4—10 findet man die Zusammenstellung dieser Traditionen und Koranstellen, denn auch solche wurden von den Theologen der afrikanischen Chârigiten herbeigezogen, namentlich 5: 59; 48: 16.

2) Vgl. Grätz' Monatsschrift 1880, p. 309 ff.

3) Wenn man das Traditionenmaterial vergleicht, in welchem das Aufstehen als Ehrenbezeigung verboten oder gemissbilligt wird, so wird man den Eindruck empfangen, dass die Motivirung, wonach das Aufstehen Sitte der Aʿâġim sei, spätern Ursprungs sei, als die zu Grunde liegende Anschauung selbst. Aus B. Istiʾdân nr. 26 kann man folgern, dass in älterer Zeit diese Art der Ehrenbezeigung ganz unbedenklich schien. Ich lasse hier die Stellen folgen, an welchen man das hierher gehörige Material aufgeführt findet: Al-Gazâlî, Iḥjâʾ II, p. 198; Al-Ḳasṭalânî IX, p. 168; Aġ. VIII, p. 161; vgl. Kitâb al-aḍdâd p. 185, 5 v. u., Al-ʿIḳd I, p. 274. Ueber den Handkuss als Ehrenbezeigung ibid. p. 166.

4) Man vgl. Mme. Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane (Paris 1887) p. 528, über die häusliche Verwendung dieses Thieres bei den Bewohnern des Shaṭṭ al-ʿarab.

5) Al-Siddîḳî fol. 134b—142.

6) Zu beachten ist Ḥassân, Dîwân p. 91, 5 v. u. Doch war dies nicht selten; ein Dichter, der noch die gute alte Zeit gesehen, stellt sich dem Maʾmûn in fremd-

daraus nicht gemacht haben. Die hier in Betracht kommenden Kundgebungen tragen vermöge ihres Zusammenhanges mit Pseudoprophetien, welche das politische Ueberhandnehmen fremder Elemente verkünden, das Gepräge ihres Ursprungs in der Zeit des Verfalls der ʿabbâsidischen Machtvollkommenheit. In früheren Zeiten scheinen die nun zur Geltung kommenden Bedenken noch nicht in den Vordergrund getreten zu sein. Vielmehr beruft sich der Prophet in einer bei Mâlik b. Anas angeführten Tradition auf eine Lebensgewohnheit der Griechen und Perser,[1] um die Zurückhaltung einer Verfügung zu motiviren, die zu erlassen er früher im Sinne geführt haben soll.[2]

III.

Die Geistesströmung, welche uns hier beschäftigt, ist nicht ohne innern Zusammenhang mit jener politischen und literarischen Renaissance des Perserthums, welche, gefördert durch das Auftauchen autonomer Staatengebilde in Centralasien das persische Nationalbewusstsein wieder erweckte und die nationalen und literarischen Ueberlieferungen des Perserthums neu belebte.[3] Die neu auftauchenden Dynasten fanden für ihre Bestrebung nach autonomer Staatengestaltung eine Stütze in dem wieder aufkeimenden Nationalitätsbewusstsein der dem Islam unterworfenen mittelasiatischen Völker und sie hatten nichts dagegen, wenn man in ihnen die Tradition der persischen Nationalfürsten sich fortsetzen sah und sie den Chosroen gleichstellte.[4] Die Erscheinungen dieser nationalen Renaissance boten einen festen Rückhalt für jenen literarischen Kampf der muhammedanischen Perser gegen das Araberthum, welchen die Shuʿûbijjabewegung beförderte.

Bevor wir diese literarischen Erscheinungen zur Sprache bringen, wollen wir noch einer Beobachtung Raum geben. Die Freiheit, die sich die Nationalitäten im Islam in jenen Zeiten, welche oben geschildert wurden, herausnehmen konnten, wurde zwar vorzugsweise von den Persern benutzt — sie waren ja neben den Arabern das hervorragendste geistige

ländischer Kleidung vor, Al-ʿIḳd I, p. 170. Man vgl. auch einen Ausspruch ibid. I, p. 69 unten, wo die arabische Art der Kleidung, des Reitens, des Bogenschiessens u. s. w. im Gegensatz zur Bequemlichkeit und der persischen Art anempfohlen wird.

1) Interessant ist es zu sehen, dass Al-Zurḳânì aus Fâris mit aller Gewalt Araber machen will: achlâṭ min Taġlib, die diesen Namen angenommen haben.

2) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 94; Muslim III, p. 346. Bei Al-Buchârî habe ich die betreffende Tradition nicht gefunden.

3) Vgl. Schack, Heldensagen des Firdûsî, 2. Aufl., p. 21 ff. und die dort angeführte Abhandlung von Julius Mohl.

4) Aġ. XVII, p. 110, 8.

Element des muhammedanischen Reichs —; aber es scheint, dass auch Nicht-Perser theilhaben an der Kühnheit, mit der man dem Araberthum jetzt entgegentreten zu können glaubte.

Besondern syrischen Patriotismus scheint der Dichter Dîk al-Ǵinn (st. 235/6) vertreten zu haben; er stammte von einem gewissen Tamîm ab, der nach der Schlacht von Muʾta den Islam annahm. Dieser Dichter war ein shuʿûbitischer Eiferer gegen das Araberthum. „Die Araber — so sagte er — haben gar keinen Vorrang vor uns; denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tödtet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, dass sie einen Vorzug vor uns haben."[1] Er empfand soviel Anhänglichkeit an seine Heimath, dass er die Provinz Syrien niemals verliess, weder um den Chalifenhof aufzusuchen, noch aber, nach Art der Dichter, sich anderswo herumzutreiben.

Die Form der Tradition hat auch in dieser Hinsicht den Beruf bethätigt, manchen in einzelnen muhammedanischen Kreisen sich regenden Ideen als Stütze zu dienen oder dieselben in Kurs zu bringen. Dem herabgewürdigten Kreise der Nabatäer[2] scheint folgende sicherlich tendentiöse

---

1) Aġ. XII, p. 142. Es ist selbstverständlich, dass ein solcher Mensch auch den Rassenhass zwischen Ḳejsiten und Jemeniten verdammen musste. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung sein Gedicht ibid. p. 149, welches durch das Ereigniss hervorgerufen wurde, dass die jemenitischen Einwohner von Emessa einen Prediger von nordarabischer Abstammung absetzten.

2) Sowohl die Reste der aramäischen Bevölkerung Syriens und Mesopotamiens als auch jene, „die sich" — nach Art jener Nabatäer — „niedergelassen, Ackerbau und Gewerbe treiben, die Stammesangehörigkeit wenig achten und sich mit Heloten mischen" (Sprenger, Alte Geographie Arabiens, p. 233). In beiden Fällen ist Nabatäer im Munde des echten Arabers eine schimpfliche Bezeichnung (nabbaṭahu, Aġ. XIII, p. 73, 12; jâ nabaṭî ibid. XVIII, p. 182, 22); vgl. das Gedicht des Ḥurejth b. ʿAnnâb gegen die Banû Thuʿal (dieselben werden von Imrḳ. 41 mit allen Ehren überhäuft und Ḥâtim leitet sich mit Stolz von ihnen ab. Aġ. XVI, p. 107, 3); Ḥam. p. 650, besonders v. 5 (dijâfijjatun ḳulfun), oder aus späterer Zeit Jâḳût II, p. 355, 16 nâsib nabîṭahâ; Aġ. XII, p. 39, 18 fa-sîrû maʿa-l-anbâṭi. Man sagt von ihnen, dass sie die Knechtschaft mit Geduld ertragen (Ḥassân p. 54, 14) und sie werden als Exempel angeführt, wenn man von gemeinen Leuten sprechen will (Ibn Hish. p. 306 ult.); Nabîṭ ist Gegensatz zu chijâr al-ḳaum (die besseren Menschen, Ǵazîrat al-ʿarab p. 104, 22). Ein Fälscher des die südarabischen Stämme preisenden Gedichtes des Diʿbil, der die Ḳurejshiten herabsetzen will, sagt von ihnen in einer interpolirten Verszeile: maʿsharun mutanabbiṭûna (Aġ. XVIII, p. 52, 1), während sonst Nabatäer Gegensatz von Ḳurejsh, ibid. XI, p. 4, 6. Al-Shâfiʿî soll gesagt haben: Dreierlei Menschen giebt es, welche dich verachten, wenn du sie ehrst, und dich ehren, wenn du sie erniedrigst: das Weib, der Sclave und der Nabatäer (Al-Ǵazâlî, Iḥjâʾ II, p. 39). Abû Nuchejla erwähnt die Nabatäer von Mesopotamien

Ueberlieferung ihren Ursprung zu verdanken, welche den Zweck verfolgt, zu zeigen, dass auch die Nabatäer würdig sind, an den Befugnissen der Reichsherrschaft theilzunehmen — eigentlich ein chârigitischer Gedanke. ʿUbejda al-Salmânî berichtet: „Ich habe den ʿAlî sagen hören: Fragt jemand, welcher Abstammung wir seien, so mag er denn wissen, dass wir Nabatäer sind aus Kûthâ.“[1] ʿUbejda al-Salmânî (st. 72) ist hier wohl nur vorgeschoben, um der Erdichtung Glaubwürdigkeit zu verleihen; in der Liste der Tradenten derselben finden wir den Ḥarrânier Maʿmar [b. Rashîd].[2]

Die Nabatäer, welche durch den Hinweis auf ihre glorreiche, an das babylonische Reich anknüpfende Tradition die von den Arabern erlittene Herabsetzung zurückzuweisen sich bestrebten, fanden auch in den Kreisen der Philosophen ihre Anwälte. Die Philosophen Ḍirâr b. ʿAmr al-Ġaṭafânî[3] und Thumâma b. al-Ashras (st. 213) nahmen sich ihrer Sache an und lehrten, dass die Nabatäer im Wettstreit mit den Arabern in Ehren bestehen können. Al-Masʿûdî, dem wir die Kenntniss dieser Thatsache verdanken,[4] fügt hinzu, dass der berühmte Literator und Philosoph Al-Ǵâḥiẓ auch zur Lehrmeinung der Ḍirâriten gehalten habe; und in der That erwähnt dieser Schriftsteller in seinem Kitâb al-ḥejwân den Umstand, dass ihn viele Zeitgenossen beschuldigen, zu dieser Secte zu gehören, weil er ihre Ansichten anführt.[5] Die von Ḍirâr vertretene Lehre von der Vorzüglichkeit der Nabatäer vor den Arabern — eine Lehre, wegen deren man ihn, trotzdem er seiner Abstammung nach Araber war, unter die Shuʿûbiten rechnet[6] — äussert sich auch in seiner Stellung zur Grundfrage der muhammedanischen Staatslehre: der Frage des Chalifats. Von ihm wird nämlich die These überliefert, dass zwischen einem Ḳurejshiten und einem Nichtaraber[7] (Ibn Ḥazm sagt: Abessynier, Al-Shahrastânî: Nabatäer), welche gleichzeitig für die Chalifenwürde vorgeschlagen werden, wenn beide durch ihre Anhäng-

---

(besonders: Ḥarrân, Hît, Mosul und Takrît) mit dem besondern Epitheton: „welche die Häuser verkaufen und Linsen essen“ Aġ. XVIII, p. 144, 7. Ein ihnen eigenthümliches Spiel (fatraǵ) bei Kremer, Beitr. zur arab. Lexicographie I, p. 17.

1) Jâḳût IV, p. 318. 2) st. 153 Ṭabaḳât al-ḥuff. V, nr. 26.

3) Dieser Muʿtazilit stimmt nach Ibn Ḥazm (Leidener Hschr. Warner nr. 480, Bd. II, fol. 72ª) mit den Chârigiten auch darin überein, dass er die Grabesstrafen (ʿadâb al-ḳabr) leugnet.

4) Prairies d'or III, p. 107.

5) Hschr. der Wiener Hofbibliotek N. F. nr. 151, fol. 3ª.

6) Al-ʿIḳd III, p. 445.

7) Al-Nawawî zu Muslim IV, p. 265 wird die Lehre Ḍirâr's erwähnt (sachâfat Ḍirâr); in diesem Citat bezieht sich die Lehre des Ḍ. im allgemeinen auf „Nichtḳurejshiten, als da sind Nabatäer und andere“ (ġejr al-ḳurashijji min al-nabaṭ waġejrihim); vgl. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 5, 2 v. u. ǵamîʿal-nâs: alle Menschen.

lichkeit an das heilige Gottesbuch und an die Sunna die Eignung für diese Würde besitzen, dem Nichtaraber entschieden der Vorzug einzuräumen sei" und zwar mit der etwas rabulistischen Motivirung: „weil man den Nabatäer resp. den Abessynier für den Fall, dass sie sich als unwürdig erwiesen, leichter absetzen könne.[1]

Aber den weitaus bedeutendsten Ausdruck fand die nichtarabische Reaction gegen das Araberthum in diesen Kreisen zu jener Zeit, in der diese Reaction allenthalben laut zu werden begann, in einer vielumstrittenen Fälschung des Ibn Waḥshijja, welche als „Nabatäische Landwirthschaft" bekannt ist und deren literarischer Charakter seit Alfred v. Gutschmid's abschliessenden Untersuchungen[2] nicht mehr in Frage kommen kann. Dies Buch, das im III. Jhd. entstand, muss als das hervorragendste Document nabatäischer Schuʿûbijja betrachtet werden, und als solches zeigt es sich uns auch in der Charakteristik, die der Vertheidiger seines authentischen Werthes von der Tendenz derselben entwirft: „Ibn Waḥshijja, beseelt von einem grimmigen Hasse gegen die Araber und voll Erbitterung über die von denselben gehegte Verachtung gegen seine Stammgenossen, entschloss sich, die unter denselben erhaltenen Ueberreste der altbabylonischen Literatur zu übersetzen und zugänglich zu machen, um dadurch zu zeigen, dass die Vorfahren seiner von den Arabern so tief verachteten Stammgenossen eine hohe Cultur besessen und durch ihre Kenntnisse viele Völker des Alterthums übertroffen haben."[3] Der Verfasser wollte der Bedeutungslosigkeit der alten Araber in Wissenschaft und Cultur die grossen Leistungen seiner Rasse auf diesem Gebiete gegenüberstellen, um hiedurch dem bodenlosen Dünkel der herrschenden Rasse zu begegnen.

In dieser Bewegung der Geister war es den hervorragenden Vertretern der Nationalitäten auch nicht immer gerade darum zu thun, im Interesse ihrer eigenen Nationalität zu arbeiten; demselben wurde ja mittelbar auch dadurch gedient, wenn man zu Gunsten einer andern im Islam emporgekommenen Nationalität thätig war. Entscheidend war ja in erster Reihe die Darlegung des negativen Momentes, dass es nicht ausschliesslich die Araber sind, denen der Anspruch auf Herrschaft und Hegemonie im Islam zukomme. Es ist bemerkenswerth, dass es ḥarrânische Gelehrten sind, deren Betheiligung in shuʿûbitischem Sinne zu Gunsten der Nationalität

---

1) Ibn Ḥazm ibid. Bd. II, fol. 82b; Al-Shahrastânî p. 63.

2) Die nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZDMG. Bd. XV (1861); Nöldeke, Noch Einiges über die nabatäische Landwirthschaft, ib. Bd. XXIX (1875), p. 445 ff.

3) Chwolsohn, Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen (St. Petersburg 1859), p. 9; Gutschmid l. c. p. 92.

der Dejlemiten in der Literatur bezeugt ist. Diese literarische Wirksamkeit sollte zwar zuvörderst den Herrschern aus der Dynastie der Bûjiden, bekanntlich einem dejlemitischen Geschlecht, zu Gute kommen, welche alle möglichen Mittelchen daran gesetzt zu haben scheinen, neben den arabischen Chalifen gleichwerthig erscheinen zu können. Haben sie sich ja auch eine arabische Abstammung andichten lassen[1] — ein Kunstgriff, welchen viel später auch die tscherkessischen Sultane in Aegypten nicht unversucht liessen[2] — und die Vorgeschichte ihres Hauses an diese Genealogie angepasst. Der berühmte Arzt Sinân, Sohn des Thâbit b. Ḳurra (st. 321), verfasste ein Buch, welches sich den „Ruhm der Dejlemiten, ihre Genealogie ihrer Ursprünge und Ahnen" zum Vorwurf setzte,[3] und ein anderer ḥarrânischer Gelehrter, der Schöngeist Ibrâhîm b. Hilâl (st. 384), verfasste ein Kitâb al-tâǵî im Auftrag des Bûjidenfürsten, voller tendentiöser Erdichtungen.[4] Al-Thaʿâlibî erwähnt in seiner „Edelperle des Zeitalters" dieses Buch sehr häufig. Da wurden vom Islam bezwungene Ortschaften als solche vorgeführt, welche die neue Religion freiwillig annahmen; dies sollte zum Nachweise dessen dienen, dass man den Islam den fremden Nationen nicht aufzuzwingen brauchte, dass sie demnach in muhammedanischer Hinsicht keine Zurücksetzung verdienen.[5] Es passte den ḥarrânischen Gelehrten sehr gut zu ihrer eigenen Tendenz, den Werth nichtarabischer Nationalitäten rühmlich hervortreten zu lassen. Dadurch konnte ja die Berechtigung ihres eigenen Festhaltens an den nationalen Ueberlieferungen immerhin nur gewinnen.

Auch das koptische Element in Aegypten hat Antheil genommen an der im islamischen Reiche sich regenden Reaction der alten Nationalitäten gegen die Aspirationen des alle nationalen Individualitäten verschlingenden Araberthums. Sowie man in aramäischen Kreisen zu diesem Zwecke eine nabatäische Literatur fingirte, so entstanden auch Bücher der Kopten, in welchen, nicht ohne gegen den Arabismus gerichtete Tendenz, die Grossthaten der alten Aegypter geschildert wurden. Durch solche Versuche sollte der

---

1) Al-Masʿûdî VIII, p. 280; Al-ʿIḳd II, p. 58—9; Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 109. Sie führten ihren Stammbaum auf Isak (Jahûdâ b. Jaʿḳûb b. Isḥâḳ) zurück. Al-Fachrî p. 325.

2) Vgl. nr. 106 im Catalogue d'une collection de Manuscrits appartenant à la Maison Brill rédigé par Houtsma — 1886 — p. 21. Das Bestreben, fremde Nationen mit arabischen Stammbäumen auszurüsten, wird in einem satirischen Gedicht des Abû Buǵejr gegeisselt (Al-ʿIḳd III, p. 300), vgl. oben S. 143.

3) Ibn Abî Uṣejbiʿa ed. A. Müller, I, p. 224.

4) Dies folgt aus seinem Selbstbekenntniss bei Al-Thaʿâlibî, Jatîmat al-dahr II p. 26; vgl. Abulfeda, Annales II, p. 584.

5) Jâḳût IV, p. 984 u. d. W. Huzu findet man ein Beispiel.

Beweis erbracht werden, wie das prahlerische Araberthum, das sich auf dem Boden der altägyptischen Cultur breit machte, von den geistigen und materiellen Schöpfungen der alten Beherrscher des Landes, den Ahnen des unterdrückten und zurückgedrängten Koptenthums, das mit seinem Uebertritt zum Islam die Ueberlieferungen seiner Ahnen nicht hinter den Rücken geworfen hatte,[1] weit übertroffen wird. Von dieser Literatur ist uns nichts Zusammenhängendes übrig geblieben, wohl aber Citate aus derselben in späteren Schriften. Baron v. Rosen hat gelegentlich der Besprechung solcher in einem Werke des VI. Jahrhunderts häufig vorkommenden Citate auf den Zusammenhang dieser verschollenen Literatur mit der shuʿûbitischen Bewegung im Islam hingewiesen.[2]

IV.

Den grössten Antheil an der literarischen Bethätigung dieser Bewegung, welche auf die Gleichachtung der nichtarabischen Nationalitäten im Islam gerichtet ist, nahmen aber unstreitig die Muhammedaner persischer Rasse. Es ist nicht zu verwundern, dass uns die shuʿûbitische Literatur nur in spärlichen, wenn auch in ihrer Art bezeichnenden Spuren und Resten erhalten ist. Waren doch die Anhänger der Shuʿûbijja zumeist in religiöser Beziehung anrüchige Menschen, sogenannte Zendîḳe; und es ist ja bekannt, dass die seit dem V.—VI. Jhd. d. H. überhandnehmende kirchlich-pietistische Strömung in der Literatur der Erhaltung ketzerischer und schismatischer Schriften nicht günstig war.

Aber wir bewundern den freien Ton, den die Shuʿûbiten in den uns erhaltenen Resten ihrer schriftstellerischen Producte anschlagen. Während zur Zeit der Umajjaden es für den von shuʿûbitischen Ideen beseelten Dichter Ismâʿîl b. Jâsâr, der die vormuhammedanischen Araber und ihre barbarischen Sitten verhöhnte,[3] gefährlich wurde, auf seine persische Ab-

---

1) Vielleicht stehen mit dieser Bewegung jene Nachrichten im Zusammenhang, welche bei Chwolsohn, Die Ssabier I, p. 492 ff. angeführt sind.

2) Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique I, p. 172.

3) Aġ. IV p. 120:

„Gar manch' gekröntes Haupt nenne ich meinen Ohm, Erhabene von edlem Stamm,
Sie werden „Perser" genannt, entsprechend ihrer hervorragenden Abstammung (vgl. Ibn Badrûn ed. Dozy p. 8, 7)
So gieb denn auf, o Imâm, dein Prahlen gegen uns, so lass denn sein die Ungerechtigkeit und rede die Wahrheit:
Während wir unsere Töchter erzogen, habt ihr euere Töchter in den Sand begraben."
„Ja wohl — entgegnete ein Araber darauf — ihr brauchtet eure Töchter, wir aber nicht" (Anspielung auf die den Persern zur Last gelegte Blutschande).

stammung mit Hochgefühl zu pochen,[1] konnten zur Zeit der ʿAbbâsidenherrschaft Gelehrte, Dichter und Schöngeister der arabischen Nationaleitelkeit mit aller Freiheit[2] ihren iranischen Ahnenstolz entgegensetzen. Wurden ja unter den Nachkommen der ehemaligen persischen Aristokratie die Stammbäume der Ahnen mit ebensolcher Sorgfalt überliefert, „wie die Abkömmlinge der Kaḥṭân und ʿAdnân die ihrigen pflegten."[3] Vom berühmten Grammatiker Jûnus b. Ḥabîb (st. 185), den auch Wüstenaraber aufsuchten, um von seiner arabischen Sprachgelehrsamkeit zu profitiren, wird erzählt, dass er auf seine persische Abstammung mit Stolz hinwies;[4] der Redner und Theologe Muḥammed b. al-Lejth, ein Maulâ der umajjadischen Familie, der seinen Stammbaum bis auf Dârâ b. Dârâ zurückführte, konnte zur Zeit der Barmakiden seine Vorliebe für Perser an den Tag legen, und wahrscheinlich nannten ihn die Orthodoxen schon deswegen einen Zendîḳ, obwohl er ein Buch schrieb zur Widerlegung dieser Ketzerei;[5] und der berühmte Geheimsecretair des Maʾmûn und Director des „Schatzes der Weisheit", Sahl b. Hârûn aus Destmejsân, schrieb eine grosse Anzahl von Büchern, in welchen er seinem Fanatismus gegen die Araber zu Gunsten der Perser Ausdruck gab. Er ist wohl der hervorragendste Shuʿûbite seiner Zeit, und eine literarische Curiosität, durch die er berühmt geworden, wird wohl auch in Zusammenhang stehen mit dem Bestreben, die Ideale des Araberthums ins Lächerliche zu ziehen. Nur so kann es zu verstehen sein, dass dieser Sahl eine Reihe von Abhandlungen über den Geiz schrieb; nach einer andern Angabe schrieb er ein selbständiges Buch,[6] in welchem er die Freigebigkeit schmäht und den Geiz rühmt.[7]

„O Bewohner von Mejsân — so ruft er seinen Stammesgenossen zu — Gott zum Gruss, die ihr von gutem Stamm und gutem Aste seid!
Eure Gesichter sind aus Silber, gemengt mit Gold, eure Hände sind wie der Regenguss der Ebene;[8]

---

1) Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge p. 29 f.

2) Nicht recht glaubwürdig klingt es, wenn der Verfasser des Fihrist p. 120 erzählt, dass solche Neigungen von den Barmakiden gemissbilligt wurden.

3) Al-Masʿûdî II, p. 241.

4) Flügel, Grammat. Schulen der Araber, p. 36.

5) Fihrist 120, 24 ff.

6) Al-Ḥuṣrî III, p. 142. Dort wird als Anlass dieses Buches das Bestreben Sahl's angeführt, die Kraft seiner Eloquenz gerade an einem so paradoxen Stoff zu erweisen. Fihrist, ibid. 4. Eine Risâla von ihm zu Gunsten des Geizes ist in extenso mitgetheilt Al-ʿIḳd III, p. 335.

7) Die Lobpreisung des Geizes und Missbilligung der Freigebigkeit wird auch dem andalusischen Gelehrten Abû Ḥajjân nachgesagt, Al-Maḳḳarî I, p. 830 oben.

8) Hier wäre also dennoch die Freigebigkeit gerühmt.

Will denn Kelb, dass ich mich zu seiner Verwandtschaft zähle? gar wenig Wissenschaft ist zu finden bei den Hunden.[1]
Glaubt denn dies Volk, dass ein Haus auf hohem Gipfel, in die Sterne ragend, als wäre es selbst ein Stern,
Nur eben soviel gelte, wie ein härenes Zelt in der Mitte der Ebene, in dessen Räumen Vieh und Mistkäfer hausen?"[2]

Dies war die Zeit, in welcher arabische Dichter von persischem Geschlecht in der edeln Sprache der Ḳurejshiten, die sie als Meister beherrschten, Protest einlegen konnten gegen die Selbstüberhebung der Araber. An ihrer Spitze steht der shuʿûbitische Poet Basshâr b. Burd (st. 168), von dem nicht nur prahlende Gedichte mit Bezug auf seine Abstammung von den „Ḳurejsh der Perser",[3] sondern auch beissende Satire gegen die Araber überliefert ist,[4] eine Satire, die wohl in den nationalen Kreisen, denen der Dichter angehörte, viel recitirt worden sein mag; denn fast zwei Jahrhunderte später hören wir ihren Wiederhall von einem Dichter, in welchem die persische Nationalklage gegen die Araber ihren letzten Ton hören lässt, von Abû Saʿîd al-Rustamî:[5]

„Die Araber rühmen sich, die Herren der Welt und die Gebieter der Völker zu sein.
„Warum brüsten sie sich nicht lieber damit, dass sie geschickte Schaf- und Kameeltreiber sind?"[6]
„Fragt man nach meiner Abstammung — sagt derselbe Dichter — so bin ich vom Stamm des Rustem,
„aber mein Lied ist von Luʾejj b. Gâlib."[7]
„Ich bin jener, den man öffentlich und insgeheim kennt
„Als einen Perser, den die Arabisirung (al-taʿrîb) an sich zog.

---

1) Das Wortspiel: Kelb (arabischer Stammesname) und Kelb (Appellativname = Hund) wird zu ironischen Zwecken oft verwendet. Vgl. meine Ẓâhiriten p. 179.

2) Al-Ḥuṣrî II, p. 190.

3) Vgl. Ibn al-Faḳîh p. 196, 9. „Ḳurejsh einer Nation" pflegt man die hervorragendeste und vorzüglichste Gruppe derselben zu nennen. Auch Südaraber gebrauchen diese Redensart; die Duhma werden von ihnen wegen ihrer Tapferkeit und ihrer hervorragenden Tugenden „die Ḳurejsh unter den Hamdânstämmen" genannt. Ǵazîrat al-ʿarab p. 194, 24.

4) Aǵ. III, p. 21. 33. Ueber diesen Dichter s. Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 34 f.

5) Zeitgenosse des Ṣâḥib ibn ʿAbbâd (st. 385), zu dessen Ruhm er viele Ḳaṣiden dichtete, aus welchen ein Stück bei Ibn Challik. nr. 95 (I, p. 133) und nr. 684 (VII, p. 160) zu finden ist; andere Mittheilungen aus seinen poetischen Werken sind bei Al-Ḥuṣrî III, p. 13 und im Keshkûl p. 163 f. geliefert.

6) Al-Thaʿâlibî, Vertrauter Gef. d. Einsamen, p. 272, nr. 314.

7) Jatîmat al-dahr III, p. 129, 17, vgl. über seine Abstammung ib. p. 130, 12.

„Wohl weiss ich, wenn ich die Losung[1] rufe,
„So ist mein Ursprung klar, und hart mein Holz.“[2]

In einer ältern Generation hätten Leute seinesgleichen nicht viel Staat mit dem persischen Shiʿâr gemacht; recht gerne hätten sie ihn vor den eifersüchtigen Genealogen verheimlicht und sich mit aller Kraft in einen arabischen Stamm eingeschmuggelt.

In diese Gruppe von Dichtern gehört der aus Sogdiana stammende Isḥâḳ b. Ḥassân al-Churramî (st. 200). Er weist mit Stolz darauf hin, dass in Soġd sein Ursprung sei und dass es seinen Werth nicht beeinträchtige, dass er nicht Juhâbir oder Ġarm oder ʿUkl unter seinen Ahnen rechne;[3] ja er geht noch weiter und macht sich zum Dolmetsch des persischen Hochgefühls und zum Ausdruck der Ansprüche, welche die gebildeten Perser innerhalb des Islam den Arabern gegenüber erheben:

„Es haben beschlossen die Maʿadd (Nordaraber) alle, Jung und Alt, und die Kaḥṭân (Südaraber) sammt und sonders,
Dass sie meine Habe rauben, aber den Raub derselben wehrt ab ein Schwert mit feiner Schneide und wohlgeglättet;
Ich rief zur Hilfe Ritter aus Merw und Balch, ruhmreiche unter den edeln Männern.
Aber ach! der Wohnsitz meines Volkes ist nicht nah, so dass mir viele Helfer kommen könnten.
Denn mein Vater ist Sâsân, Kisra Hormus-sohn und Châḳân ist, wenn du's wissen willst, mein Vetter.
Im Heidenthum haben wir die Nacken der Menschen beherrscht; Alles folgte uns unterwürfig, als würden sie mit Stricken gezogen.

---

1) shiʿârî, d. h. meine richtige persische Abstammung, die aus meinem Losungswort klar wird, vgl. oben p. 61.

2) Jatîma l. c. p. 135, 8. Zu den letzten Worten (wa-ʿûdî ṣalîb) ist zu vgl. Aġ. II, p. 104, 6 ff., XIV, p. 89, 9; Ḥam. p. 474 v. 3 und der Comment., sowie auch der Ausdruck eines ältern Shuʿûbiten Aġ. IV, p. 125, 20, welcher sich rühmt, „dass sein Holz nicht schwach ist (mâ ʿûdî bidî chawarin, vgl. fî-l-ʿûdi chawar Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 19, 3) am Tage des Kampfes.“ Die Vergleichung dieser Stellen zeigt, dass sich diese Redensart auf die ruhmreiche Abstammung bezieht, deren sich der Held vor dem Kampfe brüstet (vgl. oben p. 54). Für den Gebrauch von ʿûd in solchem Sinne, Jâḳût III, p. 472, 3 wa' achwâlunâ min chejri ʿûdin wa min zandi, und ibid. IV, p. 177, 19. Bemerkenswerth ist auch Al-Farazdaḳ ed. Boucher, p. 18, 6—7 und das Gedicht des Ḥammâd ʿAġrad über Abû Ġaʿfar al-Manṣûr, Al-ʿIkd I, p. 120, wo dieser Begriff weiter ausgesponnen ist. Dem Dichter Abû ʿUjejna erwiesen sich zwei Männer aus derselben Familie in entgegengesetzter Weise, der eine freigebig, der andere filzig. „Dâwûd verdient Lob, du aber verdienst Tadel; dies ist doch wunderbar, da ihr doch aus (einem) Holze seid (wa'antumâ min ʿûdin). Aber dasselbe Holz wird zur Hälfte für Moscheen gespalten, die andere Hälfte aber für jüdische Latrinen; du bist für die Latrine, jener für die Moschee“ u. s. w. Aġ. XVIII, p. 22, 21.

3) Jâḳût III, p. 395 f.

Wir haben euch erniedrigt und richteten über euch, so wie es eben unser einem beliebte, ob er nun recht oder unrecht hatte.
Als aber der Islam kam und sich ihm freudig die Herzen erschlossen, welche durch ihn sich den Geschöpfen zuwenden,[1]
Da folgten wir dem Propheten Gottes, und es wurde als ob der Himmel über uns Menschen regnen würde (die uns überwältigten)."[2]

Wohl eine melancholische Parallele zwischen der alten Weltstellung der Perser und ihrer Erniedrigung durch die Araber. — Kräftiger aber wirkte diese Reflexion auf den Dichter Muʿbad, der zu offenem Abfall und zur Vertreibung der Araber herausforderte:

„Ich bin ein Edler vom Stamme Ǵâm — ruft er im Namen seiner Nation — und verlange das Erbe der persischen Könige;
„Sage den Söhnen Hâshim's allen: Unterwerfet euch rasch, bevor die Stunde der Reue anbricht;
„Packet euch zurück nach dem Ḥiǵâz und esset wieder Eidechsen[3] und weidet eure Heerden,
„Während dass ich mich auf den Thron der Könige setze, unterstützt durch die Schärfe meiner Klinge und die Spitze meiner Feder (Heldenmuth und Wissenschaft)."[4]

Es war leicht, zu den Arabern in diesem Tone zu sprechen zu einer Zeit, in welcher die Fremden daran waren, den Arabern das Scepter der Herrschaft im Islam zu entreissen. Was bedeutet — so riefen sie den Arabern zu — euer alter Ruhm, mit dem ihr prahlt, wenn ihr euch in der Gegenwart so untüchtig erweiset?

„Wenn du das Alte nicht durch neuen Ruhm zu schützen vermagst, so nützt dir nichts, was vor Alters war."[5]

Am kräftigsten scheint aber die äusserste Linke der Shuʿûbijja unter den Dichtern dieser Zeit vertreten zu haben: der arabische Dichter und Philolog Abû ʿOthmân Saʿîd b. Ḥumejd b. Bachtigân (st. 240), der sich rühmte, von persischen Fürsten oder Dihkanen abzustammen. Schon seinen Vater, der ein hervorragender Vertreter der muʿtazilitischen Dogmatik war, hatte man im Verdacht des Shuʿûbismus. Der Sohn lieferte klare Beweise

---

1) Die Uebersetzung dieser Zeile ist sehr zweifelhaft. 2) Jâkût IV, p. 20.

3) Die Beduinenaraber werden in der Regel damit verspottet, dass sie Schlangen, Mäuse und Eidechsen essen. Al-Mukaddasî ed. de Goeje 202, 11. Jatîmat al-dahr III, p. 102, 3 v. u. Ru'ba b. al-ʿAǵǵâǵ vertheidigte diese Sitte der Araber Aġ. XVIII, p. 133, von der er selbst keine Ausnahme machte ib. XXI, p. 87, 20. Vgl. andere Stellen in meinem Mythos bei den Hebräern p. 99 Anm. 3 (englische Uebersetz. p. 83 Anm. 2).

4) Vertraute Gefährte p. 272 nr. 314, vgl. die Uebersetzung in Rückert's Ḥam. II, p. 245. 5) Jâkût III, p. 396, 1.

dieser Sinnesart. Dahin gehört ein Epigramm, das er gegen den durch seinen muʿtazilitischen Fanatismus bekannten Oberḳâdi der Chalifen Al-Muʿtaṣim und Al-Wâthiḳ, nämlich den aus der Geschichte der muʿtazilitischen Inquisition berüchtigten Aḥmed b. Abî Duwâd (st. 240) richtete.[1] Dieser Aḥmed nannte sich einen Ijâditen; dies war dem Perserfreund, der auf solches genealogische Geflunker mit den alten vorgeschichtlichen Stammesbeziehungen nicht gut zu sprechen war, verdächtig:

„Du führst dein Geschlecht auf Ijâd zurück, wohl nur weil dein Vater (zufällig) Abû Duwâd genannt war;[2]
„Hätte er zufällig ʿAmr b. Maʿdî geheissen, fürwahr, dann hättest du gesagt, du stammest von Zubejd oder Murâd.“[3]

Dies ist eine Satire gegen die zufälligen Anlässe und Anhaltspunkte, die einem Araber jener Zeiten genügten, sich einen prunkenden Stammbaum beizulegen und denselben dem leichtgläubigen Volke plausibel zu machen. Wir werden noch späterhin sehen, dass das Verlachen solcher Eitelkeiten zur Tendenz der shuʿûbitischen Wissenschaft gehörte. Die Voraussetzung dieser Tendenz in den soeben hervorgehobenen Epigrammen ist auch damit im Einklang, was wir sonst vom literarischen Charakter des Saʿîd wissen. Dieser wird unter den literarischen Kämpfern der persischen Rasse genannt; er schrieb ein Buch unter dem Titel: „Die Vorzüge der Perser“ und ein zweites: „Ehrenrettung der Perser gegen die Araber“, welch letzteres Buch auch unter dem Titel „Buch der Gleichstellung“ (taswija) bekannt war,[4] entsprechend dem einen Parteinamen der Shuʿûbijja: Ahl al-taswija.

Um diese Zeit bot das Kapitel der „Vorzüge der Perser“ ein reichlich angebautes Feld der Literatur dar[5] und obwohl uns keines der in diese Reihe gehörenden Bücher und Tractate erhalten ist, so lassen uns doch Citate aus dieser shuʿûbitischen Literatur in den Werken des Ǵâḥiẓ und Ibn ʿAbdi rabbihi einen Theil ihres Inhaltes und ihre allgemeine Richtung erkennen. Das „Kitâb al-bajân wal-tabjîn“ des erstgenannten Schriftstellers[6] und das grosse encyklopädische Werk: „Kitâb al-ʿiḳd al-

---

1) Aǵ. XVII, p. 2.

2) Gleichwie der arabische Dichter der heidnischen Zeit Abû Duwâd al-Ijâdî.

3) So wie jener südarabische Held der Ǵâhilijja: ʿAmr b. Maʿdîkarib.

4) Fihrist p. 123, 22 ff.

5) ibid. p. 128, 8 u. a. m. Ein anonymes Buch unter dem Titel „Mafâchir“ oder „Mafâchir al-ʿaǵam“ bei Flügel l. c. p. 34 angeführt Fihrist p. 42, 9.

6) Vgl. Rosen's Brief an Prof. Fleischer in ZDMG. XXVIII, p. 169; ferner desselben Manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales (St. Petersbourg 1877) p. 74 ff.

farîd" des an zweiter Stelle genannten andalusischen Verfassers haben uns durch die in denselben bekannt gemachte Polemik und Replik einige der hauptsächlichsten Punkte der Argumentation der Shuʿûbijja aufbewahrt. Namentlich das ʿIḳd-buch hat uns weitläufige Excerpte aus einer Polemik des Ibn Ḳutejba — der ein eigenes Buch über die Vorzüge der Araber schrieb[1] und auch sonst gern dies Thema behandelte[2] — gegen die Shuʿûbijja und die Replik der letztern gegen den Vertheidiger der arabischen Sache aufbewahrt, welche zu allererst in einer Abhandlung Hammer-Purgstall's in deutscher Uebersetzung veröffentlicht sind[3] und aus welcher grössere Auszüge in den Textbeilagen zu v. Kremer's Culturgeschichtlichen Streifzügen im Original edirt wurden. Seither ist eine orientalische Ausgabe des Buches von Ibn ʿAbdi rabbihi zugänglich und die betreffenden Stücke können in ihrer ganzen Ausdehnung von jedem Kenner der arabischen Sprache studirt werden.[4]

Ausser diesen Quellen unserer näheren Kenntniss der Shuʿûbijja ist noch zu erwähnen eine „Widerlegung der Sh." von Abû-l-Ḥasan Aḥmad b. Jaḥjâ al-Balâḏorî, dem bekannten Geschichtsschreiber der muhammedanischen Eroberungen (st. 279), aus welcher uns ein mageres Excerpt durch Al-Masʿûdî erhalten worden ist,[5] welcher Schriftsteller im IV. Jahrhundert (er starb 346) sich an dieser Literatur betheiligte. An der eben citirten Stelle seines Werkes beruft er sich auf seine hierher gehörige Arbeit: „Wir haben die Meinungsverschiedenheit der Menschen hinsichtlich der Frage, ob die Abstammung allein, oder die guten Werke allein, oder endlich Abstam-

---

1) Fihrist p. 78 ist ein Werk des Ibn Ḳutejba „Ueber die Gleichstellung der Araber mit den Persern" erwähnt; Ibn ʿAbdi rabbihi giebt seine Excerpte aus einem Werke des I. Ḳ., welches den Titel: „Ueber die Vorzüge der Araber" führt; es ist wohl anzunehmen, dass sich diese verschiedenen Titel auf dieselbe Arbeit des I. Ḳ. beziehen.

2) Ueber die allgemeine Richtung seiner diesbezüglichen Schriften werden wir durch Al-Bêrûnî (ed. Sachau p. 238) orientirt, der gegen dieselbe heftig in die Schranken tritt. Er macht dem I. Ḳ. den Vorwurf, dass er „in allen seinen Schriften, namentlich aber in seinem ‚die Bevorzugung der Araber' behandelnden Buch" gegen die ʿAgam losziehe, dass er in fanatischer Weise den Charakter der Perser herabsetze, diese des Unglaubens zeihe, während er den alten Arabern alle möglichen Vorzüge zuschreibt, die sie nicht besitzen konnten, z. B. astronomische Kenntnisse u. s. w.

3) „Ueber die Menschenklasse, welche von den Arabern Schoubijje genannt wird" (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften phil. hist. Cl. I. Bd. (1848) p. 330 ff.

4) ed. Bûlâḳ (1293) II. p. 85—90.

5) Prairies d'or III, p. 109—113. Es wird unter diesem „Radd ʿalâ-l-Shuʿûbijja" kein besonderes Werk zu verstehen sein, sondern wohl nur ein grösserer Excurs in einer der genealogischen Schriften des Balâḏorî.

mung und gute Werke den Anspruch auf Vorzüglichkeit begründen können, sowie auch die Meinung der Shuʿûbijja und der gegnerischen Parteien in unserem Werke über die Ursprünge der Religionen erwähnt." Diese Arbeit des vielseitigen Historikers ist jedoch, wie manches andere, welches im Kampfe gegen die Shuʿûbijja geschrieben wurde,[1] nicht zugänglich; und wir sind demzufolge auf den Ideengang der Shuʿûbijja hauptsächlich auf Al-Ǵâḥiẓ und Ibn Ḳutejba angewiesen.

V.

An der Hand dieser Führer wollen wir nun auf die Momente einen Blick werfen, welche die Shuʿûbijja in ihrem Kampfe gegen das Araberthum ins Treffen führte. Wir können uns durch diesen Ueberblick gleichzeitig auch davon überzeugen, wie kleinlich die Gesichtspunkte waren, unter welche die Shuʿûbijja und in Folge dessen auch ihre Gegner die obschwebende Streitfrage stellte. Natürlich ist es, dass die Shuʿûbijja ihren Ausgangspunkt nimmt von dem schon so oft beregten Koranverse und von Muhammeds Abschiedspredigt, die, wie wir schon hervorgehoben, in der Benutzung für diese Argumentation durch eine passende Interpolation bereichert worden zu sein scheint. Den stolzen Traditionen der Araber werden die ruhmreichsten Momente aus der Geschichte der Nichtaraber entgegengestellt; die Nimrode Amaleke, Chosroen und die Caesaren, Sulejmân und Alexander der Grosse, lauter Nichtaraber, wurden vorgeführt, um nachzuweisen, welche Macht und Herrschaft in der Vergangenheit in der Hand von nichtarabischen Herrschern vereinigt war. Auch die Könige der Inder wurden nicht mit Schweigen übergangen; einer von ihnen beginne ein Sendschreiben an ʿOmar II. mit folgender Einleitung: „Vom König der Könige, Sohn von tausend Königen, dessen Ehegemahlin die Tochter von tausend Königen ist, in dessen Stallungen tausend Elefanten zu finden sind, in dessen Reich zwei Ströme fliessen, an deren Gestade der Aloebaum und das Fuwwa[2] und die Cocosnuss und die wohlriechende Kâfûr-pflanze wächst, deren Duft auf zwölf Meilen gefühlt wird: an den König der Araber, der Gott kein anderes

---

1) Der Verfasser des Aġânî-werkes, der ein Zeitgenosse der shuʿûbitischen Bewegung in Poesie und Literatur war (geb. 284, st. 356/7) war nicht gleichgültig gegen die Ueberhebung der Nationalitäten. Dass er für das Araberthum Partei nahm — wie aus mehreren Citaten aus seinem Werke im Verlauf unserer Darstellung ersichtlich ist — ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, dass er selbst Vollblutaraber war; sein Stamm wird mit dem der Umajjaden in Zusammenhang gebracht. Ich vermuthe, dass sein verloren gegangenes Werk Kitâb al-taʿdîl wal-intiṣâf fi maʾâthir al ʿarab wa mathâlibihâ (Ibn Challikân nr. 451, Bd. V, p. 28, 1) der literarischen Gruppe angehört, welche uns in obigen Nachweisen beschäftigt.

2) Rubia tinctorum. Imm. Löw, Aramäische Pflanzennamen p. 311.

Wesen beigesellt. Ich wünsche, dass du mir einen Menschen sendest, der mich den Islam lehre und mir die Gesetze dieser Religion beibringe.“[1]

Auch in der Prophetie gebührt den Nichtarabern die Palme, denn alle Propheten seit Erschaffung der Welt, ausser Hûd, Ṣâliḥ, Isma'îl und Muhammed waren Nichtaraber. Die Ahnen der Menschheit, von denen sich die ganze Menschheit ableitet, Adam und Noe, waren Nichtaraber. Die Shu'ûbiten vergessen nicht, Künste und Wissenschaften anzuführen, welche der Menschheit von Nichtarabern geschenkt wurden: Philosophie, Astronomie und Seidenstickerei, welche von den Nichtarabern gepflegt und geübt wurden, als die Araber noch im Zustande tiefster Barbarei versunken waren, während alles, womit sich die Araber rühmen können, in ihrer Poesie den Mittelpunkt findet; aber auch in ihr[2] werden sie von Nichtarabern, z. B. Griechen, weit übertroffen. Auch an Spiele wird nicht vergessen, welche die Nichtaraber erfunden: Schach- und Nardspiel.[3] Was können die Araber solchen Feinheiten der Cultur entgegenstellen, um ihren Ruhm zu begründen? „Sie sind dem gegenüber nichts anderes, als wie heulende Wölfe und herum-

---

1) Diese Fabel wird von anderen Berichterstattern in ältere Zeit zurückverlegt. Hejtham b. 'Adijj berichtet nämlich auf die Autorität des 'Abd al-Malik b. 'Umejr (st. 136), dass der letztere in dem Archiv des Mu'âwija nach dessen Tode(!) einen Brief des Kaisers von China gesehen habe, mit einer Einleitung, die der oben mitgetheilten sehr ähnlich ist (Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân, Bl. 386[b]).

2) Bemerkenswerth in diesem Zusammenhange ist der Ausspruch des Vezirs Al-Ḥasan b. Sahl (st. 236), bekanntlich von persischer Abstammung: Die zur feinen Bildung gehörigen Fertigkeiten (al-âdâb) sind zehn: drei davon sind shahraǵânisch, drei nûshirwânisch, drei arabisch; aber die zehnte überragte alle anderen. Shahraǵânisch sind das Lautenspiel, das Schachspiel und das Spiel mit Wurfspiessen; nûshirwânisch sind die Heil-, die Rechen- und die Reitkunst; arabisch sind die Poesie, die Genealogie und die Kenntniss alter Geschichten; die zehnte welche sie überragt, ist die Kenntniss von hübschen Erzählungen, welche die Menschen in ihrer Conversation einflechten (Al-Ḥuṣrî I, p. 142 unten). Derselbe Ausspruch aus einer andern Quelle mit einigen Abweichungen ZDMG. XIII, p. 243.

3) Vgl. über dieses Spiel Al-Mas'ûdî I, p. 157. Die Perser pflegen dies Spiel als Ruhmestitel zu erwähnen, Ibn Challikân VII, p. 52, nr. 659; Al-Damîrî II, p. 171. Es war mit den persischen technischen Ausdrücken, die dabei angewendet wurden, bereits in der ersten Zeit des Islam in Medina eingebürgert (Aǵ. XVII, p. 103) und neben Shatranǵ und Ḳirḳ besonders von Schöngeistern gerne gepflegt (Aǵ. IV, p. 52, 2). Im zweiten Jahrhundert ist es in Arabien ein verbreitetes Spiel (ib. XXI, p. 91, 4). Die Theologen nahmen Stellung gegen dasselbe und verpönten es, sie lassen viele Traditionsaussprüche dagegen ankämpfen (Al-Muwaṭṭa' IV, p. 182). „Wer Nardshîr spielt, wird jenen gleichgestellt, der seine Hand mit dem Blut und Fleisch des Schweines beschmutzt“ (Al-Baǵawî, Maṣâbîh al-sunna II, p. 94). Viel früher hatten es bereits die jüdischen Gesetzlehrer als verwerfliche Unterhaltung gebrandmarkt (Bab. Kethûbhôth fol. 61[b]).

schweifendes Gewild, einander gegenseitig aufzehrend und in ewigem Kampf gegen einander begriffen.“ Auch die Reinheit ihrer Abstammung wird beschimpft, indem darauf hingewiesen wird, dass ihre Weiber, wenn sie in Kriegsgefangenschaft gerathen, den thierischen Gelüsten der Sieger zur Beute dienen.[1]

Andere Momente sind es, die Al-Ǵâḥiẓ aus der Polemik der Shuʿûbijja gegen das Araberthum anführt.[2] Besonders pflegen einige Gebräuche der heidnischen Araber (wie z. B. der schreckliche Feuereid Al-hûla[3] und andere aus der heidnischen Zeit in den Islam hineingeerbte Gewohnheiten) von der Shuʿûbijja zur Herabsetzung der Araber angeführt zu werden, so z. B. der Gebrauch des Stabes und Bogens bei öffentlichen Reden.[4] „Der Stab — so sagen die Anhänger der Shuʿûbijja — gehört für das Taktschlagen, die Lanze für den Kampf, der Stock zum Angriff, der Bogen zum Schiessen; es giebt aber gar keine Beziehung zwischen der Rede und dem Stab, und gar keinen Zusammenhang zwischen einer Ansprache und dem Bogen.[5] Als wären diese Dinge nur da, um den Geist von dem Inhalt der Rede abzulenken. Es ist undenkbar, dass die Anwesenheit solcher Werkzeuge den Geist des Zuhörers anregen oder die Rede des Sprechers fördern könnte. Ja sogar Musiker sind der Ansicht, dass die Leistung desjenigen, bei welchem der Taktstock[6] angewendet wird, hinter der desjenigen zurückbleibe, dem man mit solchen Mitteln nicht zu Hilfe kommt. Diejenigen, die den

1) Al-ʿIḳd II, p. 86, 90, vgl. Lbl. f. or. Phil. 1886, p. 23, 12 ff.

2) Kitâb al-bajân wal-tabjîn fol. 133[b] ff. 3) Vgl. oben p. 6.

4) Al-Ḥârith b. Ḥilizza steht auf seinen Bogen gestützt, indem er seine Ḳaṣîda gegen die Taǵlibiten recitirt, Aǵ. IX, p. 178, 16. Al-Nâbiga stützt sich auf seinen Stab, indem er ein Gedicht hersagt, ib. II, p. 162, 8 u.; vgl. auch Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, p. 38. Auch der Prophet bedient sich bei seiner Rede der michṣara (vgl. Ḳâmûs s. v. chṣr) B. Ǵanâ'iz nr. 83, zu beachten auch Ḥam. p. 710 v. 5. Diese Sitte hat sich auch noch in späterer Zeit aufrecht erhalten. Der chârigitische Agitator Abû Ḥamza (130) stützt sich auf einen arabischen Bogen, indem er auf dem Minbar in Medina zum versammelten Volke redet, Aǵ. XX, p. 105, 3 v. u. = Al-Ǵâḥiẓ in einer von Rosen, Sapiski II, p. 143, 5, herausgegebenen Stelle. Vielleicht ist der rothe Stab des Predigers in Mekka (Kremer, Beiträge zur arab. Lexicographie II, p. 36) ein Ueberrest der altarabischen, auch vom Propheten gepflegten Sitte.

5) Die Araber sind besonders stolz auf ihre Bogen und ziehen sie den persischen vor; in einer Tradition lässt man den Propheten einen Fluch gegen jeden aussprechen, der sich mit Vernachlässigung des arabischen Bogens des persischen bedient (Al-Ṣiddîḳî fol. 134[a]). Als Erfinder der erstern gilt Mâsicha, Ibn Durejd p. 288, 3.

6) Zum Gebrauche des Taktstockes (ḳaḍîb) in der Musik bei den Arabern vgl. Aǵ. I, p. 117, 19; VII, p. 188, 8 v. u. An diesen Stellen ist auch der Sprachgebrauch für die arab. Bezeichnung des Taktschlagens ersichtlich.

Stab bei ihrer Rede führen, gleichen vielmehr Schreihälsen, man glaubt derbe Wüstenaraber vor sich zu haben und wird an die Rohheit der Beduinen erinnert. Es hat den Anschein, als ob solche Redner Anstrengungen machten, um ein Kameel auf dem Marsche zum Stehen zu bringen. Im Uebrigen — so sagen sie in Erwiderung auf die Prahlerei der Araber mit ihrer hervorragenden Rednerbegabung[1] — ist die Rednergabe eine Anlage, die bei allen Völkern gefunden wird und zu deren Entfaltung alle Rassen durch ein dringendes Bedürfniss geführt werden. Selbst die Zigeuner, bekanntlich Leute von rohem und überaus ungebildetem Geist, von derber Sinnlichkeit und schlechtem Temperament, halten lange Reden, und alle barbarischen Völker sind in dieser Fähigkeit hervorragend, wenn auch der Inhalt ihrer Rede roh und ungebildet und ihr Ausdruck fehlerhaft und gemein ist. Wir wissen aber, dass die vollendetesten unter allen Menschen die Perser sind und unter ihnen wieder die Bewohner von Fâris, unter diesen sprechen aber am süssesten, angenehmsten und gefälligsten die Bewohner von Merw; das eleganteste Persisch ist der Derî-dialekt,[2] das beste Pehlewî sprechen die Bewohner des Kreises von Ahwâz.“ . . . .

„Was aber die Cantilenation der persischen Priester und die Sprache der Môbed anbelangt, so sagt hierüber der Verfasser des Commentars der Zemzeme:[3] Wer eine hohe Stufe der Eloquenz zu erreichen strebt,

---

1) „Die Weissheit (ḥikma) der Rûm liegt in ihrem Gehirn, die der Inder in ihrer Phantasie, die der Griechen in ihrer Seele, die der Araber in ihrer Zunge“ — so lautet ein völkerpsychologischer Spruch der Araber. Al-Ṣiddîḳî fol. 148ᵇ.

2) Al-Dejlemî hat folgenden apokryphen Ausspruch des Propheten in Umlauf gesetzt: „Beabsichtigt Gott eine Sache, welche Zartheit erfordert, so offenbart er sie den dienstthuenden Engeln in derischem Persisch, wünscht er aber etwas, was Strenge erfordert, bedient er sich der arabischen Sprache.“ Eine andere Version setzt für Zartheit und Strenge: Zorn und Wohlgefallen. Selbst muhammedanische Kritiker fanden diese Tradition für viel zu verdächtig. Al-Ṣiddîḳî fol. 92ᵇ. Ibn al-Ǵauzî hat sie ebenso in seinen Index falscher Traditionen (al-mauḍû'ât) aufgenommen, wie jenen andern Ausspruch, wonach der Gebrauch der persischen Sprache die Muruwwa des Menschen vermindere. ibid. fol. 95ᵇ.

3) Zemzeme ist nach der traditionellen Erklärung (s. Vullers s. v.) der Name eines der heiligen Bücher der Perser. Zemzem wird gewöhnlich in der Bedeutung „summem, murmeln“ von dem Recitiren der Gebete und heiligen Texte der Perser gebraucht. In der Beschreibung des Mihrgânfestes bei Al-Nuwejrì (abgedruckt in Golius' Notae in Alferganum p. 25, 11) wird erzählt, dass der Môbed dem König eine Schüssel mit verschiedenen Obstgattungen reichte: ḳad zamzama 'alejhâ = super quibus sacra dicebat verba. 'Omar lässt den Magiern das „Brummen vor dem Essen“ verbieten (Sprenger, Mohammed III, p. 377 Anm.), damit sind die heiligen Formeln gemeint, welche vor dem Essen herzusagen waren. In einem bei Ibn al-Faḳîh ed. de Goeje p. 216, 3 citirten Gedicht wird ein persischer Priester genannt: shejch muzamzim, d. h. der summende Shejch; vgl. noch Golius l. c. p. 28, 3. 4. Auch im

die seltsamsten (gewähltesten) Sprachausdrücke erlernen und sich in die Kenntniss der Sprache vertiefen will, der möge das Buch Kâzwend[1] studiren. Wer aber Vernunft, feine Bildung, die Kenntniss der Etiquette (al-ʿilm bi-l-marâtib)[2] und der guten Beispiele (al-ʿibar), die der Sprich-

Sîrat ʿAntar III, p. 59 wird von den Magiern gesagt, dass sie im Feuertempel juzamzimû bi kalâm al-Jahûd wa-ṭarîḳat al-Magûs, und man hat auch den Namen des Zemzembrunnens mit dieser Bezeichnung des religiösen Recitirens der Perser in Verbindung gebracht (Jâḳût II, p. 941, 14). Auch ein christlicher Schriftsteller spricht von dem kauderwelschenden Gemurmel (reṭânâ) der Magier (Hoffmann, Auszüge aus syrischen Acten christl. Märtyrer, p. 96) und dasselbe Wort wird im Talmûd bab. Sôtâ 22[a] von den Magiern gebraucht: râṭên megûshâ welâ jâdaʿ mâʾî amar. Aber nicht nur im Arabischen wird dies Wort zemzem mit Bezug auf die persischen Religionstexte und Zauberformeln überhaupt (Ibn Hishâm p. 171, 7 zamzamat al-kâhin, sonst auch hamhama Aġ. XIV, p. 11, 6, oder aġlaba, ʿAlḳ. 3: 21 râḳin muġlibun) gebraucht, sondern auch persische Autoren gebrauchen es. Herr Prof. Spiegel schreibt mir hierüber unter dem 19. März 1886: „In dieser Bedeutung finden wir das Wort auch bei Firdôsî gebraucht. So sagt Mâpûr p. 1442, 6 v. u. zu seinem Gastfreund: „bringe einmal das Zendawesta und Barsôm her, im Gemurmel (bi zemzem) will ich dich um eine Antwort fragen“, d. h. du sollst auf das Awesta schwören, dass das was du sagst, wahr ist.“ Auch p. 1638, 4 in demselben Buche heisst es bei einem Auszuge Nûshirwân's gegen die Griechen von den Grossen: „bi-zemzem hemî âferîn chwânedend.“ Gleichwohl würde ich Anstand nehmen, tafsîr zemzeme vom Commentar des Awesta zu verstehen, da in demselben meines Wissens von den Dingen nicht die Rede ist, von welchen Al-Ǵâḥiẓ spricht. Will man aber darunter die erklärende Parsenliteratur im weiteren Sinne verstehen, so steht meiner Ansicht nach nichts im Wege, denn die Parsen haben, wenn auch keine Sprichwörter, doch sehr viele Sinnsprüche.“ Im weitern Verlaufe wird auf Mainyoikhard und auf die Sprüche des Buzurg-Mihr, Shâhn. p. 1713 f. verwiesen. Dem Gemurmel der Perser (hejnamat al-ʿaǵam) vergleicht Abû-l-ʿAlâʾ (Saḳṭ II, p. 153 v. 4) den Ton, den der Schlag der Lanze auf den Panzer hervorbringt.

1) Es liegt hier wahrscheinlich eine Verschreibung vor; für die Herstellung der richtigen Lesart konnte mir auch die Erwägung dieser Form mit Specialisten der persischen Literatur keinen sichern Anhaltspunkt bieten; es ist möglich, dass das Wort aus kiârname corrumpirt ist. Ein solches Buch wird dem Ardeshîr zugeschrieben, Mirchond übers. von de Secy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse (Paris 1793) p. 280; man vgl. das Kiârnâme fî sîrat Anûshirwân Fihrist p. 305, ZDMG. XXII, p. 732 nr. 11.

2) Zur Erklärung dieses Ausdruckes kann ein Bericht über die schöngeistigen Cercles des Chalifen Al-Muʿtamid dienen, welcher bei Al-Masʿûdî VIII, p. 102—3 zu finden ist. Dort wird unter anderen Gegenständen der geistigen Unterhaltung erwähnt, dass man am Hofe des Chalifen gesprochen habe „über die Formen der Zusammenkünfte, über die von den Untergebenen und den Vorgesetzten einzunehmenden Plätze und die Art und Weise ihrer Rangordnung (kejfijjat marâtibihim; Barb. de Meyn. sur la hiérarchie à observer), ibid. p. 104, 7 heisst es, dass man sich in diesen Verhandlungen darüber verbreitet habe, „was in dieser Beziehung von den vorangegangenen Königen erzählt wird.“

wörter,[1] der edeln Ausdrücke und der feinen Gedanken erreichen will, der mache sich mit den „Geschichten der Könige“[2] bekannt.“

Nach einem Hinweis auf die Literatur der Griechen und Inder resumiren nun die Shuʿûbijja-vertreter ihre Verherrlichung der Begabung der Nichtaraber in folgender Weise: „Wer alle diese Bücher von Persern, Griechen und Indern liest, der wird die Tiefe des Geistes jener Völker begreifen und die Merkwürdigkeit ihrer Weisheit und wird dann entscheiden können, wo denn die Eloquenz und Rhetorik eigentlich zu finden sei und wo diese Kunst zur Vollkommenheit gedieh, und wie jene Völker, welche durch die feine Erkenntniss der Begriffe und die passende Wahl des Ausdrucks und die Unterscheidung der Dinge berühmt sind, die Thatsache beurtheilen, dass die Araber bei ihren Reden mit ihren Speeren und Stäben und Bogen agiren. Mit nichten! Ihr seid Kameeltreiber und Schafhüter; ihr benützet die Lanze in euerer sesshaften Lebensweise weiter, weil euch diese Gewohnheit von euern Wüstenwanderungen her geblieben ist; ihr traget sie an eueren festen Wohnorten, weil ihr sie unter den Zelten truget, und im Frieden, weil ihr daran von euern Fehden her gewohnt seid. Ihr habet gar lange mit Kameelen Umgang gepflogen, darum ist auch euere Rede plump und die Laute, deren ihr euch bedient, sind eben desswegen roh, so dass man glauben möchte, ihr habet lauter Taube vor euch, wenn ihr in Gesellschaft redet.“ Nun folgt ein weitläufiger, für Archaeologen nicht unwichtiger Excurs über die primitiven Kampfeswaffen und die Strategik der Araber im Vergleich mit den entwickelten Kriegswerkzeugen und der Kriegskunst der Perser. Ich muss es mir, wegen meiner mangelhaften Kenntniss dieser Realien versagen, diesen Excurs eingehender zu reproduciren.[3]

Al-Ǵâḥiẓ vertritt gegenüber dieser Argumentation den Standpunkt der Freunde des Araberthums und er giebt sich alle Mühe, die Angriffe der

1) Diese scheinen den arabischen Schöngeistern imponirt zu haben; im IV. Jhd. beschäftigten sich Abû-l-faḍl al-Sukkarî, ein besonderer Liebhaber persischer Sprichwörter, und Abû ʿAbdallâh al-Âbîwardî fleissig mit der Verbreitung derselben in arabischer Sprache, Jatîmat al-dahr IV, p. 22 ff., 25; vgl. noch ibid. p. 167 unten und meine Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 28.

2) Sijar al-mulûk. Es sind dies Werke, wie jene, welche Firdûsî als Quellen für die durch ihn bearbeiteten nationalen Ueberlieferungen benutzte und aus welchen Al-Ṭabarî (vgl. Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. XIV ff.) Auszüge mittheilt; eine ganze Reihe von Sijar al-mulûk-büchern sind bei Al-Bêrûnî ed. Sachau p. 99, 17 ff. und im Fihrist aufgezählt. Unter älteren arabischen Autoren werden sie auch von Ibn Ḳutejba benutzt und citirt; vgl. Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der ältern Zeit, Mélanges asiatiques . . . de St. Petersbourg VIII (1880) p. 777.

3) Zum Verständniss derselben wird wohl auch die bei Rosen l. c. p. 776 erwähnte Stelle des Ibn Ḳutejba in Betracht zu ziehen sein.

Shuʿûbijja zu widerlegen, verweilt aber bei keinem derselben so lange, wie bei dem gegen die rhetorische Begabung der Araber gerichteten Angriffe. Seine Bemerkungen über die Literatur der Inder und Griechen interessiren zumeist wegen ihrer Naivetät. Allerdings — so sagt er — haben auch die Inder eine gewaltige Literatur hinterlassen; jedoch sie besteht aus lauter anonymen[1] Werken, welche aus uralter Zeit auf die Nachwelt überkommen sind. Die Griechen haben es in der Philosophie und Logik weit gebracht; aber der Begründer der Logik selbst hatte eine weinerliche Vortragsweise und trotzdem er die Theile der Rede wissenschaftlich zu unterscheiden lehrte, war er selbst kein Wohlredner. Galenus war der tüchtigste Logiker, aber die Griechen selbst nennen ihn nicht unter den Meistern der Redekunst. Wohl haben die Perser Wohlredner aufzuweisen; aber ihre Beredtsamkeit ist immer Resultat langen Nachdenkens, tiefen Studiums und Berathens. Sie ist auf literarische Gelehrsamkeit begründet, so dass der Nachfolger immer auf die Leistungen des Vorgängers baut und der Letzte die Früchte der Gedanken aller seiner Vorgänger verwerthet. Ganz anders bei den Arabern.[2] Ihre Beredtsamkeit ist urwüchsig, extemporirt, als wäre

1) Anonyme und pseudonyme Werke gelten in diesen Kreisen als Abnormitäten. Man sehe nur, was hierüber im Fihrist p. 355, 14 ff. zu lesen ist: „Ich aber sage: dass ein ausgezeichneter Mann sich hinsetze und sich abmühe und ein Buch verfasse, das zweitausend Blätter umfasst, mit deren Composition er seinen Geist und Gedanken geplagt hat, dass er dann seine Hand und seinen Körper mit der Abschrift dieser Dinge abmühe, und hinterdrein dies alles einem andern zuschreibe, ob nun einer existirenden oder einer erdichteten Person (l. mauǵûdin au maʿdûmin st. des Accusativs der Ausg.), dies ist, sage ich, eine Art Thorheit, welche niemandem zuzumuthen ist, und auf welche niemand eingeht, der sich der Wissenschaft nur eine Stunde geweiht hat. Was für Nutzen und was für Frucht brächte dies auch?“ Ueber Pseudonyma s. noch Aġ. I, p. 169, 3 v. u.

2) Es sei hier die Bemerkung des vorzüglichsten aesthetischen Kritikers der arabischen Literatur, Ibn al-Athîr al-Ǵazarî (st. 637) über einen Mangel der arabischen Literatur erwähnt. Seine Abhandlung über Poesie und Prosa schliesst Ibn al-Athîr mit folgenden Worten: „Ich habe gefunden, dass mit Bezug auf das obenerwähnte Moment die Araber von den Persern übertroffen werden. Der persische Dichter nämlich verfasst ein poetisches Buch, das vom Anfang bis zum Ende die wohlgeordnete Darstellung von Geschichten und Begebenheiten enthält und sich dabei auf der denkbar höchsten Stufe der Eloquenz in der nationalen Sprache bewegt, so hat z. B. Al-Firdôsî sein Buch Shâhnâmê in 60,000 Verszeilen gedichtet, es enthält die ganze Geschichte der Perser und ist der Koran der Nation, denn ihre bedeutendesten Redekünstler sind eines Sinnes darüber, dass in ihrer Literatur nichts geleistet wurde, was dies Werk an Eleganz überträfe. Aehnliches findet man in der arabischen Sprache nicht, trotz ihres Reichthumes und ihrer Vielseitigkeit und trotzdem die persische Sprache im Verhältnisse zu ihr nichts anderes ist, als ein Tropfen vom Meere.“ Mit anderen Worten: die Perser haben vor den Arabern die den Letzteren mangelnde epische Literatur voraus. Al-mathal al-sâʾir p. 503 (Schluss des Werkes).

sie Resultat der Inspiration. Sie entsteht ohne Anstrengung und tiefes Studium, ohne Uebungen des Verstandes und ohne Beihülfe Anderer. Der Redner schickt sich an zu reden oder Verse zu recitiren, ob nun am Tage des Kampfes oder beim Tränken des Viehes oder wenn er sein Kameel auf der Wanderung vor sich hertreibt; sobald er seinen Sinn auf den Gegenstand seiner Rede gerichtet, so kommen ihm die Begriffe und die Worte strömen wie von selbst ungezwungen von seinen Lippen. Der alte arabische Dichter suchte auch nicht das, was er geredet festzuhalten oder seinen Kindern zu überliefern. Denn die Araber waren der Schrift nicht kundig, ihre Kunst war angeboren, nicht angeeignet.[1] Die Wohlrednerei gehörte so sehr zur natürlichen Begabung eines jeden einzelnen, dass sie es nicht nöthig hatten, das Geleistete festzuhalten und zum Gegenstande des Studiums und der Ueberlieferung zu machen, ebenso wie sie in ihren Reden auch nicht die Muster der Vorgänger vor Augen hatten. So ist denn auch nur dasjenige auf die Nachwelt gekommen, was jemand unfreiwillig in seinem Geiste bewahrt hat; es ist ein kleiner Bruchtheil aus der grossen Masse, die nur jenem bekannt ist, der die Tropfen in den Wolken zählt und die Zahl der Staubkörner kennt. Davon würde sich jeder Shuʿûbite bald überzeugen können, wenn er einmal in die Wohnsitze der echten Araber käme."

Auch in einem andern Werke nimmt Al-Ǵâḥiẓ Gelegenheit, gegen die Shuʿûbijja einen Ausfall zu thun. Seine Aeusserung an dieser Stelle lässt durchschauen, dass die Vertreter der Shuʿûbijja schon zu seiner Zeit sich nicht mit der Vertheidigung ihrer Behauptungen allein begnügten, sondern zu massloser Aggression vorgeschritten waren. Er constatirt, dass das lange Disputiren schliesslich zu wirklicher Rauferei geführt und giebt dabei der Ueberzeugung Ausdruck, dass die Ideen der Shuʿûbijja zum Abfall von der Religion führen, „denn es waren ja die Araber die den Islam zu allererst in die Welt brachten."[2] Ferner hat Al-Ǵâḥiẓ noch in anderen Schriften Beweise seiner anti-shuʿûbitischen Bestrebung geliefert. In der Einleitung zu seinem „Kitâb al-ḥejwân" fühlt er sich nämlich veranlasst, über die Gegner seiner literarischen Thätigkeit unter anderen Folgendes mitzutheilen:

1) Ein ähnlicher Gedanke wird auch dem Ibn al-Muḳaffaʿ in den Mund gelegt; das Lob der Araber sollte wirksamer sein, wenn es von solchem Munde ausgesprochen wird: „Die Araber sind weise, ohne dabei einem Beispiel zu folgen oder darin den Traditionen von Vorgängern zu folgen; sie geben sich mit Kameelen und Kleinvieh ab, wohnen unter Zelten aus Haaren und Fellen . . . . . . sie selber haben sich erzogen und ihr hoher Sinn hat sie erhoben u. s. w. (eine Lobrede auf die historische Stellung des arabischen Volks). Al-ʿIḳd II, p. 51.

2) Kitâb al-ḥejwan fol. 398[b]. Leider ist dieser Theil der Handschrift sehr corrupt und flüchtig geschrieben.

„Du hast mich getadelt wegen meines Buches „über die Abkömmlinge des ʿAdnân und Kaḥṭân“ und mir zur Last gelegt, dass ich in demselben die Grenzen der Begeisterung überschritten habe und in Fanatisimus gerathen sei, und dass ich den Ruhm der ʿAdnâner nur durch die Herabsetzung der Kaḥṭâner ans Licht stelle; ferner tadelst du mich wegen meines Buches über „Araber und Mawâlî“ und beschuldigst mich, dass ich den Mawâlî ihre Rechte verkürzt und den Arabern Dinge zuspreche, die ihnen nicht gebühren; auch wegen meines Buches über „die Araber und Nichtaraber“ tadelst du mich und du bist der Ansicht, dass von dieser Unterscheidung dasselbe zu sagen ist, was von der Unterscheidung zwischen Arabern und Mawâlî gilt.“ [1]

VI.

Man ersieht aus diesen literarischen Daten, dass in der Zeit, in welcher Ibn Kutejba und Al-Ǵâḥiẓ lebten, im III. Jhd. d. H., die literarische Fehde zwischen Araberfreunden und Shuʿûbiten in weit grösserem Masse gepflegt wurde, als es uns die Ueberreste dieser Literatur ahnen lassen. Als Nachklang gleichsam dieser literarischen Bewegung finden wir im IV. Jhd. den arabisch schreibenden gelehrten Iranier Al-Bêrûnî die Sache der persischen Rasse gegen die Uebertreibungen der Araberfreunde, namentlich aber gegen Ibn Kutejba vertreten[2]. Auch die religiöse Sectirerei konnte sich diese Bewegung der Geister zu nutze machen. Am Ende des III. Jhd.'s finden wir die karmatische Propaganda im südlichen Persien ihre religiösen und staatsrechtlichen Lehren mit der These verbinden, „dass Gott die Araber nicht möge, weil sie Al-Ḥusejn getödtet haben, dass er ihnen die Unterthanen der Chosroen und ihrer Nachfolger vorziehe, weil sie allein für die Chalifenrechte der Imâme eintraten“,[3] eine Lehre, welche unter den Anhängern der Ismâʿîlijja, von welcher diese Karmaten einen Zweig bilden, den Eingeweihten beigebracht wurde. Nach der Nachricht des Achû Muḥsin lehrte man dieselbe im neunten Grade der Einweihung in die Mysterien der Secte.[4]

Während jedoch Araber und nationale Eiferer in kleinlichem Wettstreit um die Anerkennung der Vorzüge ihrer Rasse haderten, trat die philosophische Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse als unpar-

---

1) ibid. fol. 2ᵃ.

2) Chronologie der orientalischen Völker ed. Sachau p. 238, vgl. die Einleitung des Herausgebers p. 27.

3) De Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahrejn et les Fatimides, 2. Ausg. p. 33. 207, 9.

4) Guyard, Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis (Notices et extraits XXII. I, p. 403).

teiisches Element zwischen die streitenden Gegensätze ein. Die Philosophen hatten wenig Eignung, sich der einen oder anderen Partei anzunehmen; sie wogen Vorzüge und Fehler der Rassen und Nationalitäten mit nüchternem Verstande ab und fanden, dass dieselben bei jedem Volke einander die Wage halten. Wohl nur um solchen Ansichten zu dienen, hat Al-Kindî den Stammvater der Griechen zum Bruder Kaḥṭân's gemacht.[1] Ein interessantes Document dieser unparteiischen Betrachtungsweise ist der Wettstreit der Confessionen und Nationalitäten, wie er in einem Capitel der Encyclopädie der Ichwân al-ṣafâ, gewiss nicht ohne die Tendenz, in die Streitigkeiten jener Zeit in vernünftiger Weise einzugreifen, vorgeführt wird.[2]

Aber für jeden Fall hat die Thätigkeit der Shuʿûbijja mindestens verstimmend gewirkt auf jene Kreise, in welchen man vorher nicht müde wurde, alle Welt auf Kosten des Araberthums herabzuwürdigen. Durch wie viel Zweifel muss wohl das sonst so hochstrebende Selbstgefühl der Araber hindurchgegangen sein, bis dass im IV. Jhd. Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî, selbst ein Abkömmling des Stammes Ḳuḍâʿa, freilich auch ein Spötter gegen alles, was anderen Leuten hoch und heilig war, ein Lied dichten konnte zum Ruhme des persischen Volkes:

Möge nur Ḳuḍâʿa seine Ruhmestage aufzählen, und Ḥimjar sich mit seinen Königen brüsten,
Während doch der Araberkönig Al-Mundir nur ein Verwalter war im Dienste Kisrâ's über eine Stadt im Ṭaff-lande.
Wird nicht der nach Silber sucht, dies (Suchen nach Silber) kleinlich finden, wenn du rothes Gold spendest?
Und wer wird noch Perlen suchen am Meeresgrunde, wenn aus deinem Munde die edelste Perle träufelt?
Auf dich wird gezeigt mit dem Zeigefinger u. s. w.

So wird die persische Rasse von dem arabischen Dichter preisend angerufen.[3]

---

1) Ibn Badrûn p. 48.

2) Thier und Mensch vor dem König der Genien; ed. Dieterici p. 59—68, nicht ohne Einfluss auf spätere Darstellungen wie Fâkihat al-chulafâʾ p. 136.

3) Saḳṭ al-zand II, p. 24.

Die Shuʿûbijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft.

Da die Shuʿûbijja eine rein literarische Bewegung bedeutet, vertreten durch Gelehrte und Schöngeister, so konnte es nicht ausbleiben, dass die Tendenzen, die sie verfolgte, ausser ihrer allgemeinen Bekundung in einer wetteifernden Polemik, wie wir sie in dem vorhergehenden Kapitel kennen lernten, auch auf die Behandlung jener Zweige der Wissenschaft Einfluss übten, in welchen das Moment der Nationalität nothwendig in den Vordergrund trat. Wir heben hier vornehmlich zwei dieser Wissenschaften hervor, um an ihnen nachzuweisen, in welcher Weise es die Anhänger der Shuʿûbijja verstanden, ihre Tendenzen in die Behandlung derselben hineinzumengen und in ihrem Rahmen zur Geltung zu bringen. Es sind dies die beiden Gruppen von Kenntnissen und Forschungen, welche in hervorragender Weise aus dem arabischen Nationalbewusstsein herausgewachsen sind, und aus welchen das arabische Nationalgefühl die meiste Nahrung zog, und gerade in Folge dieses Umstandes die Shuʿûbijja zum Eingreifen in dieselben am allermeisten aufzufordern schienen, wir meinen: die Genealogie (ʿilm al-ansâb) in ihrer Verbindung mit der Erforschung der alten Geschichten der Araber, und die arabische Sprachgelehrsamkeit (ʿilm al-luġa).

A. Genealogie.

I.

Eine Wissenschaft der Genealogie hatten die alten Araber nicht, wie bei ihnen die Wissenschaft überhaupt keine Stelle hatte. Jedoch mit genealogischen Momenten hatten sie sich in Folge der Natur und Richtung ihres politischen Lebens, ihrer socialen Weltanschauung und des alten Gewohnheitsrechtes, auf welches bei ihnen der Zusammenhang der Familien gegründet war, wohl zu beschäftigen. Innerhalb eines Volkes, dessen Dichter stets über die Grossthaten der Ahnen des Stammes brütet und dieselben bei jeder Gelegenheit laut verkündet und im Wettstreite mit Angehörigen anderer Stämme zur Geltung bringt, mussten wohl die einzelnen

Stämme mit der Ueberlieferung dieser Ruhmesthaten, wenn auch nicht geradezu systematische Stammbäume, doch aufeinanderfolgende Reihen jener Ahnen kennen und von Geschlecht zu Geschlecht überliefern. Zu Symbolen von kanonischer Bedeutung, wie sie es später wurden, erhoben sich aber diese frei überlieferten Geschlechtsreihen nicht und sie konnten auch noch nicht in eine ferne graue Urzeit zurückreichen. Man würde dieselben jedoch unterschätzen, wenn man glauben wollte, dass sie sich bloss im individuellen Kreise des besondern Familienbewusstseins bewegten und sich nicht zur Zusammenfassung einzelner Gruppen unter den höhern Gesichtspunkt gemeinsamer Ahnen erhoben. Nöldeke hat uns in neuester Zeit eine Reihe von Daten dafür vorgeführt, dass auch in vorislamischer Zeit bereits genealogische Bezeichnungen von collectiver Natur im Schwange waren.[1] Zu einer Systematisirung dieser losen, lückenhaften Ueberlieferungen sind sie aber nicht vorgedrungen. Die collectiven, in die graue Urzeit reichenden Ahnenbezeichnungen schwebten in der Luft ohne fortlaufende Kette, die sie mit jenen Generationen verbinden konnte, mit Bezug auf welche die Stammesüberlieferung bereits feste Daten aufbewahrte. Die Ausfüllung der Lücken setzte eine gewaltige Reihe von Fictionen voraus, zu welchen erst nach dem Islam der Standpunkt gewonnen ward.

Die Thatsache, dass die Araber, trotz der entgegengesetzten Tendenz der muhammedanischen Lehre nicht aufhörten, sich in ihren altererbten Stammesprahlereien zu gefallen und die Ueberlieferungen ihres particularistischen Stammesstolzes zu pflegen, kam nun der Begründung einer Systematik der genealogischen Traditionen zu Gute, welcher mit dem Erwachen speculativer Regungen im Islam der Weg leicht geebnet wurde, nachdem administrative Interessen gleichfalls die Fixirung der genealogischen Momente gefördert hatten. Das nähere Bekanntwerden mit der biblischen Geschichte, zu welchem die Erforscher des Koran durch die in demselben enthaltenen bibelgeschichtlichen Andeutungen und Ausführungen nothwendigerweise hingeführt wurden, hat späterhin diese Anfänge durch neues Material bereichert und die Verbindung der arabischen Genealogie mit den Berichten der Bibel angebahnt. Jüdische Schriftgelehrte hatten ihren Antheil an der Zustandebringung dieser verbindenden Brücken.[2] Der inzwischen immer heftiger und

---

1) ZDMG. XL, p. 178.

2) Sprenger, Muhammed III, p. CXXIII über Abû Ja'kûb, den jüdischen Convertiten aus Palmyra; dieselbe Nachricht ist auch bei Ṭab. I, p. 1116 und vgl. Meier, Ante-Mahometan history of Arabia (Calcutta Review nr. XXXIX. 1853) p. 40. Aus einer Nachricht des Ibn al-Kalbî (bei Jâḳût II, p. 862) ist ersichtlich, dass dieser Abû Ja'ḳûb biblische Stammtafeln auskramte und mit seinen eigenen Erfindungen an neue Verhältnisse anpasste. Die palmyrener Juden waren schon zur Zeit des Talmud nicht als ebenbürtig angesehen, bab. Jebhâmôth fol. 17ᵃ.

heftiger umsichgreifende Wettstreit der Nord- und Südaraber war, wie wir sahen, diesem Bestreben nur förderlich, und die über ʿAdnân hinausgehende Genealogie, wie sie in den gelehrten Werkstätten geschmiedet wurde, sollte die theoretische Begründung liefern zu jenen Fehden, welche bloss aus dunklem Ahnen des Stammesunterschiedes hervorgingen. Namen, die in der arabischen Ueberlieferung bloss allgemeine Volksbenennungen waren, erhielten nun ihre feste Stelle in dem genealogischen Register, wie z. B. Maʿadd,[1] in alter Zeit ein viel allgemeinerer Begriff, jetzt eine specielle feste Stelle erhielt in dem Ahnenregister der Nordaraber.[2] Zur nähern Bekräftigung aller Fictionen, zur festern Begründung der Aufeinanderfolge der Ahnenreihe wurden dieselben durch apokryphe Verse beglaubigt, eine unbezweifelte Autorität in den Augen des kritiklosen Publikums, dem diese Gelehrsamkeit beigebracht werden sollte, ein Geschäft übrigens, das man bis in viel spätere Zeiten wacker fortsetzte.[3]

Jedenfalls war die über ʿAdnân hinausgehende Genealogie eine neue Nahrung für den genealogischen Wetteifer der Süd- und Nordaraber. Die frommen Muhammedaner haben demnach diese über ʿAdnân hinausgehenden genealogischen Bestrebungen verpönt und zur Unterstützung dieses Gefühls Traditionsaussprüche anzuführen verstanden.[4] Der Standpunkt der frommen Muhammedaner wird uns aus folgender Auseinandersetzung des Ibn Chaldûn einleuchten, welche auch das hierher gehörige Traditionenmaterial in sich fasst: „Man fragte den Mâlik, ob jemand seinen Stammbaum bis zu Adam hinauf verfolgen dürfe; er missbilligte dies und sprach: ‚Woher soll er dies wissen?‘ ‚Und bis zu Ismâʿîl?‘ Auch dies missbilligte er und sprach: ‚Wer kann ihm hierüber Nachricht geben?‘ Auch die Abstammung der

1) Vgl. oben p. 90 Anm. 5.

2) Ob auch die dem sterbenden Lebîd Aġ. XIV, p. 101, 5 v. u. zugeschriebenen Worte (wa hal anâ illâ min Rabîʿata au Moḍar) als Beweis für die unbestimmte Geltung solcher genealogischer Begriffe beigebracht werden können, lassen wir dahingestellt sein. Wenn man auch die Echtheit des Gedichtes, in welchem sie vorkommen, nicht bezweifeln wollte, so könnte es ja auch die Absicht des Dichters nicht sein, seine Stammesangehörigkeit zu pointiren; er sagt nur: bin ich denn etwas anderes als ein jeder andere Mensch, ob Rabîʿa oder Moḍar?

3) Man vgl. Tab. I, p. 1118: Es berichtete mir einer der Genealogen, dass er einen Kreis von Gelehrten der Araber gefunden habe, in welchem man vierzig Ahnen des Maʿadd mit arabischen Namen überlieferte, bis auf Ismâʿîl hinauf; sie brachten für ihre Angaben Beweise aus den Gedichten der Araber bei. Die Zahl der Ahnen entspricht vollkommen der Zahl der durch die jüdischen Schriftgelehrten überlieferten Ahnenreihe, nur die Namen sind verschieden.“ — Al-Tebrîzî zu Ḥam. p. 159 setzt die Thatsache, dass zu genealogischen Zwecken Verse erdichtet wurden, als nicht ungewöhnlich voraus.

4) Vgl. Aġ. I, p. 8, 5 v. u.

Propheten solle man nicht genealogisch festzustellen suchen. Derselben Ansicht waren viele von den alten Autoritäten. Unter ihnen wird von einem erzählt, dass er, zu Sure 16: 10 („Und diejenigen, die hinter ihnen sind, kennt nur Allâh“), die Bemerkung zu machen pflegte: So haben denn die Genealogen gelogen.[1] Man beruft sich auch auf die Tradition des Ibn ʿAbbâs, nach welcher der Prophet, wenn er seinen Stammbaum bis ʿAdnân zurückgeführt hatte, zu sagen pflegte: Von hier ab lügen die Genealogen.[2] Und auch auf den Ausspruch des Propheten beruft man sich: dass dies ein Feld sei, dessen Wissenschaft nichts nützt und dessen Unkenntniss nicht schadet; auch andere Aussprüche werden noch als Beweise angeführt. Viele aber unter den Autoritäten der Traditions- und Gesetzkunde, wie z. B. Ibn Isḥâḳ, Al-Ṭabarî und Al-Bucharî glauben hingegen, dass die Anwendung dieser alten Genealogien erlaubt sei und sie verpönen dieselben demnach nicht, sich auf Abû Bekr berufend, welcher der grösste Gelehrte in der Genealogie der Ḳurejsh und Moḍar und der übrigen Araber genannt wird.[3] Auch Ibn ʿAbbâs, Ǵubejr b. Mutʿim, ʿUḳejl b. Abî Ṭâlib und in der folgenden Generation Ibn Shihâb, Al-Zuhrî, Ibn Sîrîn u. a. m. werden als gelehrte Genealogen genannt. Nach meiner Meinung ist die Wahrheit in dieser Streitfrage diese, dass keine der beiden Ansichten in ihrer absoluten Fassung aufrecht bleiben kann. Denn nicht die Beschäftigung mit der leicht zugänglichen Genealogie der näheren Generationen ist verboten, denn dieser Kenntniss bedarf man zu verschiedentlichen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Zwecken. Ist es doch überliefert, dass der Prophet und seine Genossen ihren Stammbaum auf Moḍar zurückführten und darüber Nachfragen anstellten. Auch wird vom Propheten der Ausspruch überliefert: Lernet von eueren Stammbäumen so viel, als ihr zur Ausübung der thätigen Liebe gegen Blutsverwandte nöthig habt.[4] Dies alles bezieht sich selbstverständlich auf die naheliegenden Generationen; das oben erwähnte Verbot aber bezieht sich auf die entfernten Geschlechter, deren Kunde schwer zugänglich ist und die man nur mittels beweisender Dichterstellen und tiefen Studiums erfassen kann, wegen der Ferne der Zeiten und der grossen Zahl der seither entschwundenen Generationen; ja oft kann überhaupt nichts über

1) Um die fortwährende Beschäftigung mit der Genealogie trotz obiger Aussprüche zu retten, hat man zu der Spitzfindigkeit gegriffen, dass das Wort Kaḏaba zu den Aḍdâd gehöre und obiger Ausspruch gerade das Gegentheil besage: „Die Genealogen haben die Wahrheit gesagt“ ZDMG. III, p. 104.

2) Vgl. Al-Masʿûdî IV, p. 112. 118.

3) Al-Ǵâḥiẓ, Kitab al-bajân fol. 105[a] findet man eine specielle Aufzählung der berühmtesten Genealogen in den ältesten Zeiten des Islam, vgl. auch Ibn Ḥaǵar I, p. 461.

4) Vgl. Al-ʿIḳd II, p. 44.

so alte Zeiten erforscht werden, denn ganze Völker, die dabei in Betracht kommen, sind untergegangen. Sich mit solchen Dingen zu beschäftigen, ist mit Recht verpönt."

Die von Ibn Chaldûn erwähnten administrativen Rücksichten (Theilung der Beute, Antheil an den Staatseinnahmen u. s. w.) haben zur Zeit des alten Chalifates die genealogischen Register zu einem politischen Bedürfniss gemacht. Sprenger hat auf diese Thatsache mit einer grossen Fülle von gutem Beweismaterial Licht verbreitet und die Bedeutung ʿOmar's für die Förderung dieser genealogischen Arbeiten gewürdigt.[1] Administrative Rücksichten wirkten also bestimmend darauf ein, genealogischen Untersuchungen nachzugehen, um auf Grund derselben unberechtigte Ansprüche zurückzuweisen und die Correctur der gewöhnlichen genealogischen Ueberlieferung einzelner Familien vorzunehmen,[2] was um so wichtiger war, als es nicht selten vorgekommen zu sein scheint, dass sich eine Sippe ohne Fug und Recht einer mächtigern Gruppe — z. B. den Ḳurejsh — genealogisch zugesellte, vielleicht weil sie mit derselben in politischer Einheit lebte.[3] Bald hat man aber, wie es scheint, die durch ʿOmar hergestellten Verhältnisse durchbrochen und auch auf diesem Gebiete Protection geübt. Darauf lässt mindestens die Nachricht schliessen, dass Zijâd den Ḥâritha b. Badr (st. 50), der ein Tamîmite war, in den Dîwân der Ḳurejshiten aufnahm, weil er ihn sehr lieb hatte.[4]

Allerdings war dies ganz anders geartetes genealogisches Material als jenes, welches die Heiden in ihrer Poesie zu Ruhm und Spott verwertheten und aus welchem sie Nahrung für den Wetteifer der Stämme sogen. Die Wichtigkeit aber, die man den Geschlechtstafeln von regierungswegen beimass, war einerseits dem Fortwuchern der altarabischen Stammeseifersucht förderlich, andererseits auch der Anknüpfungspunkt für die sich herausbildende Systematik der Genealogie. Diese Gruppe von Kenntnissen wurde ein beliebter Zweig der philologischen Wissenschaften, welche sich soeben aus primitiven Keimen heraus zu entwickeln begannen. Als Vater der als Wis-

1) Muhammed III, p. CXXII ff. Jetzt kann man für die Einrichtung der Dawâwin durch ʿOmar die wichtige Stelle Kitâb al-charâǵ (ed. Bûlâḳ) p. 14. 62 zu Hülfe nehmen.

2) Das bekannteste Beispiel ist das der Chulǵ. Die Banû ʿAuf, welche sich für Dubjâner hielten, werden in den Ḳurejsh-stamm eingefügt, Al-Jaʿḳûbî I, p. 271. Es ist schwer, die Tendenz zu ergründen, welche darin waltet, dass man hier den ʿAlî für die Aufrechterhaltung der dubjânischen Tradition der B. ʿAuf eintreten lässt.

3) Man vgl. z. B. das Spottgedicht des Ḥassân gegen die Banû ʿAuf, Dîwân p. 19, 17, gegen die Banû Asad b. Chuzejma ibid. 82, 11, gegen die Banû Thaḳîf ibid. p. 83, 5. Alles dies zeigt uns das Schwanken der genealogischen Ueberlieferungen.

4) Aǵ. XXI, p. 22, 4.

senschaft anerkannten Genealogie wird der Ḥanẓalite Daġfal (er blühte unter Muʿâwija I. und st. 50) genannt. „Gelehrter in der Genalogie als Daġfal" ist geradezu arabisches Sprichwort geworden.[1] Aus einem Gedicht des Miskîn al-Dârimî (st. 90) kann man schliessen, dass man zu dieser Zeit von den Genealogen nicht nur Aufschlüsse über die Daten der Herstammung, sondern auch, nach alter arabischer Art, über Vorzüge und Fehler der einzelnen Glieder der genealogischen Kette erwartete. Neben Daġfal, Shihâb b. Madʿûr wird in diesem Gedicht auf die Familie der Banû-l-Kawwâʾ[2] als in solchen Dingen bewanderte Autoritäten hingewiesen.[3] Bemerkenswerth ist, dass bereits Daġfal über die specifisch nationale Genealogie hinausgeht und an biblische Patriarchen anknüpft.[4]

Am Anfang der Umajjadenzeit haben nun die primitiven Antriebe, die bereits aus früherer Zeit in genealogischen Dingen vorhanden waren, ihre weitere Entfaltung begonnen.

Die Thätigkeit Daġfal's unter Muʿâwija I. zeigt uns, dass die so eben gekennzeichnete Productivität auf dem Gebiete der arabischen Urgeschichte in Dichtung und Wahrheit unter der Herrschaft dieses Fürsten besondere Aufmunterung erfahren hat. Darauf weist noch ein anderes Anzeichen hin, nämlich die Thätigkeit des südarabischen Gelehrten ʿAbîd b. Sharija am Hofe des Chalifen, welcher diesen Südaraber nach Syrien kommen liess, um sich mit ihm über die Nachrichten des Alterthums zu unterhalten.[5] Auf diese Nachrichten wird die Entstehung eines Werkes zurückgeführt, dessen Inhalt sich auf die „alten Geschichten, auf die Könige der Araber und Nichtaraber, auf die Sprachverwirrung und ihre Ursache, auf die Geschichte der Zerstreuung der Menschen in die verschiedensten Länder" erstreckt haben soll.[6] Dieses nun ganz verlorene Werk, in welchem, wie der Titel zeigt, die arabische Urgeschichte mit biblischen Berichten verwebt wurde,[7]

---

1) Al-Mejdânî II, p. 253.

2) Wohl die bekannte Chârigitenfamilie, Nachkommen des Ibn al-Kawwâʾ, der bei Ḥarûrâ unter den Gegnern ʿAlî's steht, Al-Jaʿkûbî II, p. 223; eine Satire gegen die jashkuritische Familie findet man Aġ. XIII, p. 54. ʿAbdallâh b. al-Kawwâʾ ist es, der nach Art der Genealogen aus älterer Zeit dem Muʿâwija den Charakter der Bewohner der verschiedenen Provinzen des Reiches in kurzen markigen Sätzen zeichnet, Ibn al-Faḳîh p. 135 und die bei de Goeje ib. b) angegebenen Parallelstellen. Vgl. auch Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 266.

3) Al-Ġâḥiẓ, Bajân, fol. 110ª. 4) Ibn al-Faḳîh p. 314.

5) Auch Erklärung alter Sprichwörter mittels Legenden aus der arabischen Vergangenheit, Aġ. XXI, p. 191. 206, 8.

6) Fihrist p. 89—90. Der Titel: Kitâb al-mulûk wa achbâr al-mâḍîn (Buch der Könige und Nachrichten über die vorangegangenen Geschlechter).

7) Vgl. noch Al-Masʿûdî III, p. 275.

war in den ersten Jahrhunderten des Islam stark verbreitet und gelesen. Von Al-Hamdânî (st. 334) erfahren wir, dass zu seiner Zeit die verschiedensten Recensionen des Buches verbreitet waren; dieselben gingen so stark auseinander, man fügte zu dem Originaltext so viel hinzu, dass zu jener Zeit kaum zwei Copien gefunden wurden, die einander glichen,[1] und der jüngere Zeitgenosse des oben erwähnten Schriftstellers, Al-Masʿûdî (st. 346), nennt es ein bekanntes, in aller Welt Hände befindliches Buch.[2]

Die Genealogen der alten Schule waren nicht nur Kenner der Ahnenreihen, nicht bloss Sammler trockener Nomenclaturen. Sie beschäftigten sich zugleich, — wie wir betreffs des Dagfal soeben angedeutet haben — hierin die Thätigkeit der alten Dichter,[3] welche in vormuhammedanischer Zeit die alleinigen Organe der historischen Erinnerungen waren, fortentwickelnd, mit der Charakterisirung und Beschreibung der Eigenschaften der Stämme und besassen die Gabe, dieselbe in geistvoller Weise in knappe und scharf charakteristische, zumeist auch schlagende Aussprüche zu fassen;[4] auch in der Personalbeschreibung einzelner hervorragender Männer der Vergangenheit entwickelten sie viel Eloquenz.[5] Sie waren ferner die Depositäre der Geschichte und der Ueberlieferungen der arabischen Stämme, dessen was man „Achbâr", d. h. Nachrichten nannte,[6] der Schlachttage der alten Araber (ajjâm al-ʿarab), der Sprichwörter, deren Verständniss ohne Kenntniss der alten Geschichte der Araber, auf welche sie immerfort Bezug haben, nicht möglich ist. Auch archaeologische Fragen beschäftigten ihren Geist und sie knüpfen auch in diesem Theil ihrer Nachrichten an die Exegese der alten Poesie an. Manche der Daten, die sie liefern, verdanken ihren Ursprung wohl nur der leichtern und plausiblern Erklärung solcher Verse. Die historischen Anknüpfungen und Anlässe der Verse zu überliefern, oder — was wohl noch häufiger der Fall war — erst zu ergründen, war in vorwiegender Weise ihr Beruf und ein grosser Theil der Ueberlieferungen, welche die Geschichten der alten Araber bilden, verdankt dieser überliefern-

---

1) Ibn Ḥagar III, p. 202.

2) Al-Masʿûdî IV, p. 89.

3) Bemerkenswerth ist die scharfe Beobachtung der physischen Eigenthümlichkeiten der Stämme als Kennzeichen der Stammesangehörigkeit; man erkannte den Fezâriten an seinen gelben Zähnen, die Asaditen daran, dass sie in gekrümmter Haltung auf ihren Pferden sitzen u. a. m. Ag. XVI, p. 55. 21, vgl. Sprenger III, p. 389.

4) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, fol. 38ª, die Charakteristik, welche Dagfal von den Banû ʿÂmir u. s. w. entwirft. Al-ʿIkd II, p. 53 ḳaul Dagfal fî ḳabâ'il al-ʿarab. III, p. 353 von den Banû Machzûm.

5) Ag. I, p. 8 oben.

6) Ganz so wie die Verfasser der alten Tôledôth die geschichtlichen Ueberlieferungen aus alter Zeit mit genealogischem Material verwebten.

den und erdichtenden Thätigkeit ihren Ursprung.[1] Sie bezogen in den Kreis ihrer Traditionen auch praehistorische Fabeln, späterhin auch biblische Legenden ein, ein Arbeitsfeld, in dessen Bebauung sie sich später mit den Kuṣṣâṣ, d. h. den Erzählern erbaulicher Geschichten begegnen.

„Erzählungen von den Geschichten der ʿÂd und Ǵurhum, welche die beiden Wundergelehrten Zejd (b. Ḳejs al-Namarî) und Daġfal durchforschen.“ [2]

Der letztere wird „das unergründliche Meer der Geschichtenerzähler“ (baḥr al-ruwât al-chaḍârim) genannt,[3] beide wurden unter dem Namen „Al-ʿiḍḍân“, ungefähr „die beiden Teufelskerle“ zusammengefasst.[4] Es ist kein Wunder, wenn man solche Männer die „Gelehrten der Araber“ (ʿulamâʾ al-ʿarab) nennt;[5] sie können ja über die Vergangenheit des Volkes Aufschluss geben. Man sah hierin die Anzeichen höherer Begabung und das gewöhnliche Volk muthete diesen Enthüllern der vergangenen Dinge zugleich tiefern Einblick in die Schicksale der Zukunft zu, über welche man von ihnen Aufschlüsse verlangte. Der Dichter Ḳudâma al-Ḳurejʿî, dem Daġfal seinen Stammbaum in genauer Reihenfolge vorlegte,[6] wollte von dem Genealogen auch seinen Todestag erfahren. „Dies ist nicht mein Fach“ erwiderte hierauf Daġfal.[7] Diese Zumuthung an die tiefere Erleuchtung des Genealogen hat ihre Wurzeln in der Vergangenheit des genealogischen Gewerbes. Denn es scheint, dass in der ältern Zeit die Fragen der Abstammung durch Leute gelöst wurden, denen man die Kenntniss von geheimen Umständen und Verhältnissen zumuthete, sogenannte Ḳâʾif's, welche aus Fussspuren[8] und physiognomischen Momenten Thatsachen zu erschliessen vorgaben, die dem gemeinen Verstande verborgen blieben.[9]

---

1) Eine bemerkenswerthe Stelle in Al-Tebrîzî's Commentar zur Ḥamâsa p. 697 v. 3 zeigt uns, dass die richtigen Angaben über die historischen Anlässe der Verse als besonderes Kenntnisgebiet der Genealogen betrachtet werden.

2) Al-Mejdânî I, p. 15.

3) Al-ḳaṣîda al-fazârijja fol. 185[b] (Hschr. der Königl. Bibl. in Berlin, cod. Petermann, nr. 184).

4) Al-Mejdânî II, p. 31. 5) Aġ. XVI, p. 20, vgl. Ṭab. I, p. 1118.

6) Fihrist p. 89, 16. 7) Al-Mejdânî II, p. 253.

8) Aehnlichkeit an den Füssen dient auch noch in späterer Zeit als Beweis für genealogische Voraussetzungen Aġ. XVIII, p. 178, 8.

9) Vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache, p. 134. Ein Synonym von ḳâʾif ist auch ḥâzir Ag. X, p. 38, 17. Es mag erwähnt werden, dass der Gâʾôn Haja, dessen Worte Moses b. Ezra im Kitâb al-muḥâḍara wal-muḏâkara fol. 19[a] (Oxforder Hschr., Mittheilung des Herrn Dr. Schreiner) citirt, in seinem Kitâb al-ḥâwî unter Asshûrîm (Gen. 25: 3) — eine Benennung, welche in vielen alten Uebersetzungen und Commentaren (Onkelos, jerus. Targ. Ibn Ezra u. a. m.) als Appellativum aufgefasst wird — „Seher“ (ḳâfa) versteht.

Ibn al-Kelbî zählt zehn Eigenschaften auf, welche unter allen Völkern der Erde ausschliesslich den Arabern eigenthümlich sind, fünf davon kommen am Kopf, fünf am übrigen Körper zur Geltung. Ausser diesen körperlichen Eigenschaften zeichnet sie die Fähigkeit der Ḳijâfa aus. Jemand betrachtet zwei Menschen, von denen der eine kurzgewachsen, der andre schlank, der eine von schwarzer, der andere von weisser Gesichtsfarbe ist, und ist im Stande zu erschliessen, dass der Kurzgewachsene der Sohn des Schlanken, der Schwarze der Sohn des Weissen sei.[1] Den Usâma b. Zejd verdächtigte man zur Zeit der Ǵâhilijja unehelicher Abstammung, er war nämlich von ganz schwarzer Gesichtsfarbe, während sein Vater Zejd b. Ḥâritha „weisser war als die Wolle". Zur Zeit des Propheten constatirte ein Ḳâ'if aus der Vergleichung der Fussspuren beider, dass Usâma nur von Zejd herstammen könne.[2] Eine parteiische Fabel lässt auch die Vaterschaft des ʿÂṣî b. Wâ'il an ʿAmr b. al-ʿÂṣî auf ähnliche Weise feststellen.[3] Es ist bemerkenswerth, dass jener Ḳâ'if zugleich das Amt inne hatte, den Kriegsgefangenen vor ihrer Freilassung die Stirnlocken abzuschneiden,[4] er hiess in Folge dieses Amtes: Muǵazziz.[5] Das Abschneiden der Haare aber war nicht blosser Act der Beschämung und Erniedrigung, sondern hatte — wie wir dies in weiterm Zusammenhange in einem Excurs zu diesem Bande sehen werden — religiöse Bedeutung; die abgeschnittenen Haarlocken hatten ursprünglich die Bedeutung eines den Göttern dargebrachten Opfers, und es ist nicht nebensächlich, an diesem Beispiele zu sehen, dass dies Amt von einem Wahrsager versehen wurde, dem auch die Entscheidung in genealogischen Problemen zustand.[6]

---

1) Al-ʿIḳd II, p. 50.

2) B. Farâ'iḍ nr. 30, Muslim III, p. 359, vgl. für weitere Nachweise Robertson-Smith p. 286. Die Banû Mudliǵ besonders lieferten den alten Arabern die Ḳâfa. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 32, 11. In unserer Zeit gelten die Banû Fahm in der Gegend von Mekka als die besten Ḳâfa; sie erkennen aus den Fussspuren die intimsten Qualitäten der Menschen. Doughthy II, p. 625.

3) Al-ʿIḳd I, p. 164 unten, vgl. ib. p. 22.

4) z. B. Al-ʿIḳd III, p. 64 und sehr häufig. Vgl. bei Wellhausen, Arab. Heidenthum, viele Stellen für die Anwendung des Haarabschneidens als Züchtigung, dazu Aǵ. XV, p. 56, 18; der unzüchtigen Frau wird das Haupthaar rasirt und sie wird in diesem Zustande in den Strassen umhergeführt Aǵ. XVII, p. 83, 9. Auch die alten Babylonier wendeten das Abschneiden der Haare als Strafe an. Transactions of Soc. Bibl. Arch. VIII (1884) p. 241.

5) Vgl. Ibn Ḥaǵar, III, p. 738. Bei Al-Nawawî zu Muslim l. c. findet man allerdings auch andere LAA. für dies Wort, z. B. muǵazzar oder muḥriz u. a. m., dieselben sind aber nicht so gut bezeugt wie muǵazziz; vgl. auch al-ǵazzâz als Beiname eines Menschen, der dem Kriegsgefangenen vor seiner Freilassung die nâṣija abschneidet, Aǵ. X, p. 42, 5. 6) Vgl. Al-Muwaṭṭa' III, p. 207.

Während nun, wie wir soeben sahen, die Anfänge der speculativen Beschäftigung mit der Genealogie und der alten Geschichte in die älteste umajjadische Zeit zurückreichen, arbeitete sich dieser Zweig der Kenntnisse in den nächsten Zeitaltern zu einem vielgepflegten integrirenden Bestandtheil der philologischen Wissenschaften heraus. Fiction und tendentiöse Fabeln, zumal nord- und südarabisches Parteiinteresse, waren in ihren Anfängen schon die leicht zugänglichen Quellen, aus denen die Genealogie schöpfte, aus welchen sie die Lücken der Ueberlieferung oder der ihr vielleicht zu Gebote stehenden exacten Daten[1] ergänzte; nach Massgabe deren sie dieselbe, so weit sie wirklich vorhanden war, deutete und verwendete. Dieser Charakter haftet ihr in ihrer Weiterentwickelung unwandelbar an. Der Genealoge duldet kein Fragezeichen; von einem jeden irgendwie bedeutenden Menschen muss er Ahnherren und Ahnfrauen in pünktlichster Weise — auch bezüglich ihrer Stammesangehörigkeit[2] — benennen können. Wenn man in Betracht zieht, dass — ganz abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten in Betreff der Genealogie einzelner Berühmtheiten der Vergangenheit[3] — nicht selten in allgemeinen Fragen der alten Geschichte der Araber, die man zu den Elementen der genealogischen Kenntnisse zählen möchte,[4] die Genealogen untereinander getheilter Meinung sind, so wird man begreifen können, dass dieses Kapitel der arabischen Kenntnisse der Tummelplatz individueller Willkür, tendentiöser Erfindung und nicht selten auch niedriger Interessen wurde. Dazu scheint der Genealogie von Seiten des allgemeinen Bewusstseins jene Controle gefehlt zu haben, welche sonst tendentiöse Theoretiker vor Ausschreitungen zu bewahren pflegt. Noch Mitte des III. Jhd.'s kann Ibn Ḳutejba in der Einleitung zu seinem Handbuch der Geschichte die Klage aussprechen, „dass die Edelsten ihren Stammbaum nicht kennen, die Vorzüglichsten von ihren Ahnen nichts wissen, Ḳurejshiten oft den Punkt ihres Stammbaumes nicht kennen, an welchem sie mit dem Prophe-

---

1) Ob wir einem notorischen Fälscher wie Ibn al-Kelbî Glauben schenken dürfen, wenn er sich darauf beruft, dass er aus den Archiven der Kirchen in Ḥîra schöpfte (Tab. I, p. 1770) möchten wir bezweifeln.

2) Eine interessante Zeile ist in dieser Beziehung Ibn Hishâm p. 113, 13. Zu dem Inhalt dieser Stelle ist zu vgl. der Appell an die Genealogen Ag. II, p. 166, 4, XIII, p. 151, 4 v. u.

3) Vgl. die verschiedenen Ansichten betreffs des Stammbaumes des Imrḳ. (Ag. VIII, p. 62 ff.), der Lebenszeit des Aus b. Ḥagar (ibid. X, p. 6).

4) Unsicherheit der genealogischen Determination des Stammes Ijâd, bei Nöldeke, Orient und Occident I, p. 689—90. Auch darüber scheint man im ersten Jahrhundert nicht völlig eines Sinnes gewesen zu sein, ob man die Zugehörigkeit zum Ḳurejsh-stamm auf alle Abkömmlinge des Naḍr b. Kinâna auszudehnen habe, oder ob dieser Begriff zu beschränken sei. Ag. XVIII, p. 198 u.

ten genealogisch zusammenhängen." Da hatten es nun die professionellen Genealogen leicht, ihr Fachwerk den Leuten aufzubinden und sich in willkürlichen Erdichtungen und tendentiösen Fabeln zu ergehen. Der Gesichtspunkt, unter welchem sich das innere sociale Leben entfaltete, stellte natürlich auch den Genealogen die entsprechenden Probleme und gab Gelegenheit zu weitgehender Meinungsverschiedenheit: ob nämlich dieser oder jener Stamm ein nord- oder südarabischer sei. Wir wollen hier die bereits öfters dargestellte Streitfrage betreffs der Kuḍâʿa und Chuzâʿa, ob sie nämlich zur nordarabischen Gruppe gehören, oder Südaraber seien,[1] und die Fabel, mit welcher die Harmonisten diese Streitfrage ausgeglichen, nicht nochmals erörtern.[2] Auch in der Schlichtung dieser Streitfrage griff man von allen Seiten zu einem in der genealogischen und antiquarischen Literatur sehr beliebten Auskunftsmittel: man erdichtete Tendenzverse — auch die harmonisirende Fabel hat den ihrigen —, die dann als Documente dienen sollten. Es ist bemerkenswerth, dass selbst arabische Kritiker[3] den Werth solcher Erdichtungen erkennen, und dass in ihrer Glaubwürdigkeit so übel berüchtigte Sammler, wie z. B. ein Ibn al-Kelbî,[4] solche Bezeugungsverse (shawâhid) offen verdächtigen.[5]

Aber nicht nur Verse haben die Genealogen als loci probantes zur Bekräftigung einseitiger Erdichtungen fabricirt. Es kam ihnen auf den höhern oder niedern Grad der Fälschung nicht an, wenn sie eine Lieblingsthese, ob diese nun auf wirklicher Ueberlieferung beruhe, oder — wie dies nicht selten ist — aus tendentiösen Rücksichten vorgeschoben wurde, bekräftigen wollten. Als höchste Form der Legitimirung irgend einer Behauptung galt den Muhammedanern stets die Berufung auf irgend einen Ausspruch des Propheten; gelang es diesem als echt anerkannt zu werden — und dabei waren zumeist äusserliche Momente massgebend — so war dadurch jeder weitern Opposition der Weg abgeschnitten. Und in der That beruft sich der Genealoge jener Zeiten, in welcher die Ḥadîth-erdichtung bereits in grosser Blüthe stand, auf ein Ḥadîth, wenn ihm nichts Authentischeres zur Hand ist, um seine Aufstellung zu bekräftigen. Warum sollte er besser sein als der Theologe, der von diesem Auskunftsmittel den ausgiebigsten Gebrauch machte? Es genüge hierfür ein Beispiel anzuführen.

---

1) Für Chuzâʿa verweise ich noch auf Ag. XVII, p. 158, 3 u.

2) Zuletzt bei Robertson-Smith p. 8 ff. und andere im Index angegebene Stellen.

3) S. oben p. 179 Anm. 3.

4) Höchst charakteristische Urtheile über diesen Mann Ag. IX, p. 19, XVIII, p. 161 (maṣnûʿât Ibn al-Kelbî). „So oft — sagt Jâḳût (II, p. 158) — die Gelehrten über vorislamische Dinge mit einander in Widerspruch sind, ist immer die Ansicht des Ibn al-Kelbî die stichhaltigste; nichtsdestoweniger verdrängt man ihn und verwundet ihn mit höhnischen Bemerkungen."   5) Ṭab. I, p. 751.

Unter den Theilstämmen der Ḳurejsh finden wir die Banû Sâma. Sâma, den der Theilstamm als seinen Stammvater anführt, ist der Sohn des Luʾejj b. Ġâlib; der Letztere ist Sohn des Heros eponymus des Ḳurejsh-stammes. Nun fand sich in Baṣra ein Quartier der Banû Sâma, wo die Nachkommen jenes Sâma zusammen lebten; diese wollten Kraft ihrer Benennung als Ḳurejshiten gelten. Dies liessen die Genealogen im Einverständniss wahrscheinlich mit den übrigen Ḳurejshiten nicht zu; es war ja den letzteren von Vortheil, wenn es weniger Theilhaber gab an den klingenden Beneficien, die ihnen zukamen. Da wurde nun von den Genealogen folgende Erzählung überliefert, die wohl einige Begründung in den Traditionen des Ḳurejsh-stammes hatte. Sâma soll seine Heimat wegen eines Familienstreites verlassen haben und auf dem Wege nach ʿOmân, wohin er sich zunächst wenden wollte, durch einen Schlangenbiss getödtet worden sein.[1] Seine Frau Nâǵija heirathete dann einen Mann aus Baḥrejn, von dem sie ihren Sohn Ḥârith gebar. Dieser soll dann als Jüngling zu den Ḳurejshiten zurückgekehrt und von seiner Mutter als Sohn des Sâma ausgegeben worden sein. Von diesem Ḥârith stammen nun die Banû Sâma ab, die also nicht das mindeste Anrecht darauf haben, als Ḳurejshiten zu gelten; man nannte sie denn auch nur immer nach der Mutter des Ḥârith: Banû Nâǵija.[2] Dieser Familie gehörte der Dichter ʿAlî b. al-Ǵahm al-Sâmî, ein Hofdichter des Mutawakkil, an (st. 249). Derselbe hatte noch den Spott zu ertragen, der die Folge der genealogischen Wirren im Stammbaume der Banû Sâma war.[3] Ein Dichter vom Stamme des ʿAlî, also ein Vollblut-ḳurejshite, liess ihn die Worte hören:

---

1) Al-Jaʿḳûbî I, p. 270. Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 411; vgl. auch Aġ. XXI, p. 198 f.

2) Aġ. IX, p. 104. Auch in historischer Zeit kam es vor, dass ein Kind, welches in einem frühern ehelichen Verhältnisse gezeugt wurde, von dem Eheweib aber, nachdem es eine neuere Ehe eingegangen war, geboren ward, nach der Mutter benannt wurde. Das Beispiel, welches wir Aġ. XI, p. 140 ausführlich studiren können, zeigt uns, dass der Grundsatz al-walad lil-firâsh oder liṣâḥib al-firâsh (welcher die Spuren des römischen Rechtsgrundsatzes pater est quem justae nuptiae demonstrant an sich trägt) in der mittlern Umajjadenzeit noch nicht ganz durchgedrungen war; sonst wäre der Rechtsstreit zwischen Zufar und Ḍirâr wegen der Vaterschaft mit Bezug auf Arṭât ganz unverständlich. Ich setze der Vollständigkeit wegen die Quellen jenes muhammedanischen Rechtsgrundsatzes (vgl. Robertson-Smith p. 109 unten) hieher: Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 203, B. Bujûʿ nr. 100, Waṣâjâ nr. 4, Maġâzî nr. 54, Farâʾiḍ nr. 18, Muḥâribûn nr. 9, Chuṣûmât nr. 5, Muslim III, p. 357.

3) Sehr interessante Beiträge zu der Stellung dieses ʿAlî b. al-Ǵahm findet man in dem Artikel über Marwân al-aṣġar, Aġ. XI, p. 3 ff.

Sâma allerdings war einer der unsrigen, aber seine Kinder — dies ist freilich eine dunkle Sache;

Die sind Menschen, die uns Stammtafeln bringen, welche dem Gefasel eines Träumenden gleichen.[1]

Andererseits fanden sich noch zu dieser Zeit Genealogen, welche die ḳurejshitische Zugehörigkeit der Banû Sâma vertheidigten. An ihrer Spitze steht Al-Zubejr b. Bakkâr, Ḳâḍî von Mekka (st. 256), ein liberaler Genealoge, der, obwohl selbst Ḳurejshite, den Banû Sâma ihren Anspruch, Ḳurejshiten zu sein, nicht missgönnte, und zwar — wie seine Feinde behaupten — weil unter den Angehörigen der Sâma-familie die Opposition gegen die Ansprüche der ʿAliden zuhause war,[2] was den orthodoxen Ḳâḍî zu ihren Gunsten gestimmt haben soll. So herrschte denn noch im III. Jhd. unter den Genealogen Meinungsverschiedenheit und Zweifel betreffs der Zugehörigkeit der Banû Sâma. Man sagt z. B. von jemandem, der zu diesem Stamme gehört, in sonst ungewöhnlicher Weise: „Omar b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Sâmî, der seinen Stammbaum auf Sâma b. Luʾejj zurückleitet“[3] und in diesem Zusatze ist der Zweifel an der Richtigkeit des genealogischen Anspruchs ausgedrückt. Aber ihre Gegner glaubten dem langen Streite ein Ende machen zu können, wenn sie folgenden Ausspruch des Propheten erdichten: „Mein Oheim Sâma hat keine Kinder hinterlassen.“[4] Wer an die Authentie dieses Ausspruches glaubte, der konnte nicht mehr daran glauben, dass die Banû Nâǵija den Sâma zum Stammvater haben und echte Ḳurejshiten seien.

Der Traditionsausspruch in Betreff der Banû Sâma hat aber seinen Weg nicht in die kanonischen Traditionssammlungen gefunden. Viel charakteristischer ist es, wenn wir finden, dass eine ähnliche genealogische Traditionserdichtung in die hochangesehene kanonische Sammlung des Buchârî — die anderen Sammlungen bringen dieselbe nicht — Aufnahme gefunden hat. Es ist schon oben berührt worden, dass die Genealogen in der Frage, ob der Stamm Chuzâʿa ein nord- oder ein südarabischer sei, getheilter Meinung sind. Um für den nordarabischen Ursprung des erwähnten Stammes eine unwiderlegliche Autorität zu besitzen, haben nun die Genealogen, welche diese These lehrten, den hochtönenden Spruch erfunden: „Von Abû Hurejra: Der Prophet sagte: ʿAmr b. Luḥejj b. Kamiʿa b. Chindif ist der Vater des Chuzâʿa.“ Al-Buchârî hat diesen Ausspruch von Isḥâḳ b. Râhwejhi übernommen.[5]

---

1) Al-Masʿûdî VII, p. 250.

2) Zu ihnen gehörte Al-Chirrît b. Râshid, der sich gegen ʿAlî auflehnte, Ibn Durejd p. 68. 3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 599. 4) Aġ. IX, p. 105, 5.

5) B. Manâḳib nr. 12. Auch in der Ḳuḍâʿa-frage wurden viele Traditionen erdichtet, die bei Al-Ṣiddîḳî fol. 86ª zusammengestellt sind.

Es ist nicht unsere Absicht, die Entwickelungsgeschichte der genealogischen Wissenschaft der Muhammedaner zu entwerfen; darum konnten wir den Sprung von den Anfängen gleich in die Zeit der höchsten Entwickelung der genealogischen Speculation wagen. Es kommt uns an dieser Stelle nur darauf an, ein Moment dieser Entwickelungsgeschichte besonders zu betonen.

II.

Auch hinsichtlich der genealogischen Wissenschaft wurden die Araber von persischen und anderen Neumuhammedanern überflügelt. Dieselben mengten sich mit gewisser Vorliebe, und wie wir sehen werden, nicht ohne Tendenz in ein Forschungsgebiet ein, durch dessen Betrieb sie die Aspirationen ihrer arabischen Glaubensgenossen zu controliren im Stande waren. Die Araber scheinen diese Theilnahme an ihrer nationalen Wissenschaft nicht gerade als natürlich betrachtet zu haben. Noch Al-Mutanabbî macht sich über einen Fremdländer, sonst angesehenen Staatsmann, lustig, weil er über arabische Genealogie forschte.[1] Wir begegnen zwar auch unter den echten Arabern nach wie vor Kennern der Genealogie in dem Sinne, wie diese im alten Araberthum gepflegt wurde.[2] Aber mit den übrigen philologischen Wissenschaften bemächtigten sich die Mawâlî auch der für die Kenntniss der Poesie fast unentbehrlichen Forschungen über das arabische Alterthum und sie gaben denselben eine neue, über den Kreis des altarabischen ʿIlm al-ansâb hinausgehende Richtung. Zu welcher Vollkommenheit es gerade unter ihnen manche brachten, und welchen Einfluss sie im II. Jhd. auf die Entwickelung dieses Forschungsgebietes übten, kann uns am besten das Beispiel des Ḥammâd al-râwija zeigen (st. 160).[3] Hârûn al-Rashîd befragte einst den aus Mekka kommenden Gelehrten Ismâʿîl b. Ǵâmiʿ um die Details seiner eigenen Genealogie; der arabische Gelehrte wusste keinen rechten Aufschluss zu geben, sondern wies den Chalifen an den eben anwesenden Isḥâḳ, Sohn des Sängers Ibrâhîm al-Mauṣilî. „Gott mache dich hässlich — rief der erzürnte Chalif — bist du ein Shejch vom Stamme Ḳurejsh und kennst deine genealogischen Verhältnisse nicht und musst dich an einen persischen Mann um Aufschluss wenden!“[4]

---

1) In der bei Chwolsohn, Die Ssabier I, p. 700 behandelten Stelle.

2) Siehe eine Liste bei Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 265 ff.; aus späterer Zeit ist zu erwähnen der im J. 210 gestorbene Shejbânî ʿAuf b. al-Muḥallim, bekannt unter dem Namen Abû-l-Muḥallim — er wird al-nassâba genannt Ag. XVIII, p. 153, 1; 191, 23 — von dem auch schriftliche Aufzeichnungen vorlagen ib. XI, p. 125, 5. Vgl. I, p. 32, 12.

3) Sprenger III, p. CLXXI ff. 4) Ag. VI, p. 69.

Der Gebrauch, den diese Perser von der Wissenschaft der Genealogie machten, passte recht gut in das System der shuʿûbitischen Parteitendenz. Die Bethätigung dieser Tendenz war aber um so weniger auffällig, als die neueren Genealogen hierin dem Anscheine nach nur an die Traditionen der ältern arabischen Genealogie anzuknüpfen hatten. Wird ja doch bereits vom alten Genealogen des Ḳurejsh-stammes Abû Ǵahm b. Ḥudejfa erzählt, dass ihn die Leute „wegen seiner Zunge fürchteten"[1] und soll sich ja auch Daǵfal selbst mit den Fehlern und Schwächen der Stämme und mit den schmachvollen Momenten ihrer Geschichte (mathâlib) beschäftigt,[2] also dem Geiste des Islam zuwider die vormuhammedanischen „Schmähungen" wieder gepflegt haben.[3] Saʿîd b. al-Musajjab (st. 94), der einer der grössten Theologen seiner Zeit war und auch in der Genealogie hervorragte, soll zu einem Manne, der sich an ihn um Unterweisung in der Genealogie wendete, gesagt haben: „Du willst wohl diese Wissenschaft erlernen, um die Menschen schmähen zu können?";[4] und es ist merkwürdig, dass der Sohn dieses selben Saʿîd, selber ein Genealoge, von der Regierung gemassregelt werden musste, weil er von seiner Wissenschaft zum Nachtheile der Ehre Anderer Gebrauch machte.[5] Der Genealoge Hishâm ibn al-Kelbî (st. 204) war „ein Hochgelehrter, ein Genealog, ein Ueberlieferer der Mathâlib und ein Schmäher (ʿajjâba)."[6] Das Geschäft der Schmähungen war von dem des Genealogen unzertrennlich geblieben. Die „Schmähungen" beschäftigen sich nicht bloss mit dem Nachweis von tadelnswerthen Momenten in der Geschichte und Genealogie der Stämme, sondern sie spürten auch den Einzelheiten des Stammbaumes bestimmter Individuen mit Bezug auf deren Authentie nach, wie wenn z. B. der Verfasser eines solchen Mathâlib-buches, der Historiker[7] Hejtham b. ʿAdijj (st. 207) von Abû ʿAmr b. Umejja im Widerspruch mit der Annahme der gewöhnlichen Genealogie nachweist, dass er nicht Sohn, sondern nur Adoptivsohn jenes Mannes war, den er als seinen Vater nannte; durch einen solchen Nachweis war denn die adelige Abstammung aller Nachkommen des ʿAmr bemäkelt.[8] Ein anderes Beispiel zeigt uns die Genealogen — den

1) Ibn Durejd p. 87.

2) Eine Analogie findet diese Tendenz der altarabischen genealogischen Thätigkeit an den jüdischen Megillôh Jûchasîn, „den Geschlechtsregistern mit löblichen und unlöblichen Familiennachrichten, mit zum Theil erdichteten Genealogien, welche einzelne jerusalemische Familien angelegt haben" vgl. die hierauf bezüglichen Mishna- und Gemarastellen bei Bloch: Beiträge zur Einleitung in die talmudische Literatur (Wien 1884) I, p. 15.

3) Al-Ḥuṣrî III, p. 263. 4) Al-ʿIḳd II, p. 51.

5) Ibn Ḳutejba p. 224, 3. 6) Aǵ. XXI, p. 246, 12.

7) Er tradirte auch heilige Legenden, Abû-l-Maḥâsin I, p. 424.

8) Aǵ. I, p. 7 unten.

oben genannten Hejtham von Ibn al-Kelbî citirend — der Thatsache nachspüren, dass noch zu ʿOmar's Zeit ein Araber mit einer Frau seines verstorbenen Vaters ein regelmässiges eheliches Verhältniss führte, trotzdem Muhammed diese Ehen der Araber (nikâḥ al-maḳt) verpönt hatte. Durch solche Nachweisungen sollte auf die späteste Nachkommenschaft dieses Ehepaares ein Makel fallen.[1] Es ist bemerkenswerth, dass man diesen Hejtham selbst für einen Daʿijj hielt; unter diesem Vorwande hat man ihn ja mit Gewaltmassregeln gezwungen, sich von seinem Eheweib, einer Araberin aus dem Stamme der Banû Ḥârith b. Kaʿb, zu trennen, da es die Stammesgenossen der Frau nicht dulden wollten, dass ihresgleichen mit einem Eindringling, der seine arabische Abkunft zu legitimiren nicht im Stande ist, ehelich verbunden sei (vgl. oben p. 129 ff).[2] In einem Spottvers gegen ihn wirft man ihm vor, „wenn du den ʿAdijj, deinen Vater, zu den Banû Thuʿal zählst, so musst du das *d* dem *ʿa* vorsetzen (statt ʿAdijj l. daʿijj).[3] Dass man ihn einen Chârigiten nennt,[4] bedeutet wohl auch bei ihm, wie bei manchen anderen nur dies, dass er auf die Praerogative der Araber nicht besonderes Gewicht legte.

Sehr willkommen musste den persischen Philologen dies Forschungsgebiet in jener Zeit gewesen sein, in welcher der Nachweis von den Fehlern der Araber, der Schmach ihrer Stämme, der unrühmlichen Momente ihrer Vergangenheit die These von der Vorzüglichkeit der Nichtaraber, deren Unterstützung und Bekräftigung im Vordergrunde ihrer Bestrebungen stand, fördern konnte.

Freilich mussten diese Gelehrten auch über die Vorzüge der einzelnen Stämme Sammlungen anstellen; eine literarische Specialität, welche, wie es scheint, der Genealoge Abû-l-Bachtarî (st. 200) mit seinem „grossen Buch der Vorzüge“ zusammenfassend abgeschlossen hat.[5] Aber die Genealogen der Shuʿûbitenpartei haben ihrer Tendenz getreu, das Fach der „Schmähungen“ begünstigt und dies Bestreben stand nicht im Widerspruch mit dem literarischen Geschmack ihrer Zeit. Denn noch zu jener Zeit haben satirische Dichter den Gegenstand ihres Spottes dadurch wirksam bekämpfen zu können geglaubt, wenn sie den Stamm desselben schmähten, namentlich aber seine reine Abstammung verdächtigten und auf die Keuschheit seiner Ahnfrau Makel warfen[6] oder dieselbe Methode des Spottes auf

---

1) Ag. XI, p. 55 unt. 2) ibid. XVII, p. 109. 3) Vgl. Al-ʿIḳd III, p. 301.
4) Ibn Ḳutejba p. 267. 5) Fihrist p. 100, 21.
6) Ag. IX, p. 109 das Spottgedicht des ʿAlî b. al-Ǵahm (st. 250); unter anderen ruft er seinen Gegnern zu:
„Eure Mutter weiss nicht, wer ihren Gürtel gelöst hat, und wer euch ihr gegeben hat, o ihr Unreine!

einzelne ihnen verhasste Individuen anwendeten. Die Bemäkelung der Tugend der Mutter und der Reinheit des ehelichen Lebens ist eines der beliebtesten Motive der arabischen Satire geblieben;[1] sie hatte hierin nur die Ueberlieferung der alten Zeiten und der Richtung ihrer satirischen Poeten fortzusetzen.[2] Das Schändlichste in muhammedanischer Zeit hat wohl Al-Farazdaḳ in einem Hiǵâ' auf Al-Ṭirimmâḥ über das Familienleben im Stamme Ṭejj gesagt.[3] Obwohl sich die Religiösen der Fortsetzung dieser Ueberlieferungen energisch widersetzten und dieselbe in Lehre und Leben kräftig verpönten,[4] hat die philologische Literatur ihr praktisches Fortwuchern erfolgreich begünstigt.

In der blossen Pflege dieses Genres konnte man also nichts der Würdigkeit des Araberthums Feindliches erblicken; wurzeln ja, wie wir hier mehrfach sehen konnten, seine Keime in den ureigensten Trieben des arabischen Genius, welcher selbst dort, wo verfeinerte Lebensverhältnisse der Bethätigung desselben keine actuelle Gelegenheit boten, mindestens auf dem

---

„Ihr seid ein Volk, wenn man seine Abstammung meldet, so ist wohl eine und dieselbe Mutter zu nennen, aber nur Gott kennt die Väter, denn deren sind gar viele" u. s. w.

In derselben Weise hat man auch die Abstammung ganzer Stämme verspottet; so haben z. B. die Genealogen den Stamm der Banû-l-'Anbar zur Zielscheibe des Spottes gemacht, indem sie die wegen ihrer Polyandrie berüchtigte Umm Châriǵa als ihre Ahnfrau nennen. Al-Mubarrad p. 265.

1) Als Beispiele aus späterer Zeit mögen die Spottgedichte des 'Abdân al-Chûzî gegen Abû-l-'Alâ', der sich einen Asaditen nannte, dienen z. B.:

„Befolge o Abû-l-'Alâ' meinen freundlichen Rath . . . . . .

„Schmähe niemals jemand der älter ist als du; du könntest deinen Vater schmähen, ohne dass du es wüsstest."

Vgl. die Gedichte in Jatîmat al-dahr III, p. 127 ff. Al-Sejmarî ruft in einem Spottgedichte seinem Dichtercollegen Al-Buḥturî zu: „jâ-bna-l-mubâḥati lil-warâ" d. h. Du Sohn einer Frau, die aller Welt frei war! Aġ. XVIII, p. 174, 3.

2) z. B. Mufaḍḍ. 6: 11; Aġ. XXI, p. 201, 21 (Al-Mutalammis); Ḥam. p. 113, besonders v. 4; Aġ. XI, p. 14, 17 rühmt Al-Afwah gegenüber dem feindlichen Stamme, dessen „Frauen in Gefangenschaft geschleppt werden", die Eifersucht seines eigenen Stammes auf die Frauen.

3) Le diwan de Farazdaḳ ed. Boucher p. 89.

4) Der fromme muhammedanische Neophyt Abû 'Ubejd al-Ḳâsim b. Sallâm, der Sohn eines griechischen Sclaven aus Herât, (st. 224), der im Islam grosse Autorität erlangte, war ausser seiner theologischen Thätigkeit Verfasser von lexicographischen Schriften, deren Tendenz zumeist die Erklärung der schwierigen Worte der Tradition bildete. In diesen Arbeiten musste Abû 'Ubejd oft loci probantes aus alten Dichtern anführen; so oft er aber einen satirischen Vers benutzte, tilgte er die darin vorkommenden Personennamen und ersetzte sie durch fingirte Worte, die dasselbe Versmaas haben. Diese Fälschung wird von dem maġribinischen Theologen Ḳâḍi 'Ijâḍ (Shifâ I, p. 237) als besonderes Verdienst des Abû 'Ubejd hervorgehoben.

Gebiete schöngeistiger Spielerei und literarischer Liebhaberei zur Geltung kam.[1] Ein Schriftsteller, der sich durch eine polemische Gegenschrift gegen die Shuʿûbijja als Sachwalter der Araber kennzeichnet, ist, ohne also der Ehre des Araberthums nachtheilig werden zu wollen, Verfasser von Mathâlibschriften.[2]

Aber im Kreise der Shuʿûbiten ist der Gesichtspunkt der Mathâlib ein anderer geworden. Das philologische Interesse wird bei ihnen von der Tendenz geleitet, die in den Mathâlib hervortretenden Momente als Beweis für die Niedrigkeit der arabischen Rasse zu verwenden, welche aus jenen Daten mit Bezug auf die einzelnen Stämme hervorleuchten sollen. Dies konnten sie um so wirksamer versuchen, als ja in den Mathâlib-versen Araber von ihren eigenen Volksgenossen reden; anscheinend objectiveres Beweismaterial konnte nicht beigebracht werden.

Dieselbe Tendenz verfolgen sie in den kleineren Details der genealogischen Thätigkeit. Auf genealogischem Wege sollten die hervorragendesten Kreise der reinarabischen Gesellschaft herabgesetzt werden.

Châlid b. Kulthûm, dem wir als Gegner der iranophilen Genealogie begegnen, hat uns die Nachricht überliefert, dass in ʿabbâsidischer Zeit ein shuʿûbitischer Ketzer (raǵul min zanâdikat al-shuʿûbijja) mit einem Abkömmling des umajjadischen Chalifen Walîd einen Wettstreit führte, der in die derbsten Schmähungen ausartete. Um nun die rechtmässige Abstammung der Nachkommen des Walîd in verdächtiges Licht zu setzen, schrieb jener Shuʿûbit ein Buch, in welchem er das ehebrecherische Verhältniss einer der Gattinen des Chalifen zu dem Dichter Waḍḍâḥ und das traurige Ende dieses Galan erzählte.[3] Wenn es nun auch höchst unwahrscheinlich wäre, uns die Nachricht von dem Liebesverhältniss der Fürstin zu Waḍḍâḥ als rachsüchtige Erfindung eines Shuʿûbiten zu denken, so nutzt uns obige Notiz dennoch in der Erkenntniss davon, von welcher Art die Bestrebungen waren, durch welche sich die Shuʿûbitenpartei in der muhammedanischen Gesellschaft des II.—III. Jhd.'s d. H. bemerkbar machte.

III.

Diese allgemeinen Beobachtungen werden am besten an einem concreten Beispiele nachzuweisen sein: an der wissenschaftlichen Richtung eines der bedeutendsten unter jenen Philologen, welche den Tendenzen der

---

1) Man s. z. B. bei Al-Masʿûdî VI, p. 136—156 eine interessante Sammlung solcher Mathâlib; einem Mädchen aus dem Stamm der Banû ʿÂmir wird eine Reihe von satirischen Epigrammen in den Mund gelegt, Gedichte, in welchen ungefähr vierzig arabische Stämme unbarmherzig gegeisselt werden. Vgl. auch Journal asiat. 1853, I, p. 550 ff.

2) Abû ʿAbdallâh al-Ǵahmî, Fihrist p. 112, l. 2. 3) Aǵ. VI, p. 39.

Shuʿûbitenpartei ihre Unterstützung liehen. Wir meinen Abû ʿUbejda Maʿmar b. al-Muthannâ (st. c. 207—11), Zeitgenossen des bereits oben erwähnten Genealogen und Mathâlib-schriftstellers Al-Hejtham b. ʿAdijj. Seiner Abstammung nach war er ein ʿAǵamî, aber durch Affiliation gehörte er dem arabischen Tejm-stamme an. Al-Ǵâḥiẓ rühmt von ihm, dass es weder unter Ketzern noch unter Rechtgläubigen jemand gebe, der in allen Zweigen menschlicher Kenntniss gelehrter wäre als dieser Abû ʿUbejda.[1] Ebensolche Achtung vor seiner Gelehrsamkeit hatte auch sein jüngerer Zeitgenosse, Ibn Hishâm, dem wir die Herausgabe der Prophetenbiographie von Muḥammed ibn Isḥâḳ verdanken. An einer Menge von Stellen dieses Werkes lässt er sich durch Abû ʿUbejda's Gelehrsamkeit den rechten Sinn von alten Worten erschliessen und durch Beispiele aus der Poesie beleuchten; ja er wählt ihn sogar mit Hinsicht auf die Beziehungen von Koranstellen zum Führer. Abû ʿUbejda war in der That einer der umfassendesten Kenner der Sprache und der alten Geschichten der Araber, die er in einer grossen Reihe von Specialschriften behandelte[2] und ein grosser Theil davon, was wir von den vorislamischen Verhältnissen und Begebenheiten im arabischen Volke, so wie auch von den archaeologischen Realien[3] wissen, würde uns entgangen sein, wenn sich nicht Abû ʿUbejda mit der Ueberlieferung solcher Nachrichten und Daten beschäftigt hätte.[4] „Es giebt nicht zwei Rosse — so hat er von sich rühmen können — die in heidnischer oder muhammedanischer Zeit aneinander geriethen, es sei denn, dass ich von ihnen und ihren Reitern Kunde habe.“ Mit Al-Aṣmaʿî und Abû Zejd war er der grösste Kenner der arabischen Luga in jener Zeit, den erstern, wie arabische Kritiker wissen wollen, selbst überragend, von letzterem aber in der Ausdehnung seiner Kenntnisse übertroffen.[5] Ueberaus viel verdanken wir ihm auf dem Felde der Ueberlieferung und Erklärung der alten Poesie,

---

1) Ḥarîrî-commentar ed. de Sacy, 2. Ausg., p. 672.

2) Eine Uebersicht seiner wichtigsten Schriften — er verfasste an 200 Monographien — Ibn Challikân nr. 741 (VIII, p. 123).

3) Al-Mubarrad p. 441. 442 Nachrichten über den Gebrauch der Krone bei altarabischen Fürsten, über altarabische Münzfunde.

4) Welche reiche Quelle von Nachrichten uns seine Ueberlieferungen eröffnen, ersieht man leicht, wenn man z. B. nur Aǵ. X, p. 8—84 ansieht; die dort erzählten vorislamischen Geschichten gehen fast ausschliesslich auf A. ʿU.'s Nachrichten über dieselben zurück, und dasselbe gilt von vielen anderen Theilen der altarabischen Geschichte und der mit der Ueberlieferung derselben zusammenhängenden poetischen Stücke. Ibn Hishâm p. 180 ff. kann die Geschichte des Dâḥis-Ǵabrâʾ-krieges nur auf Grund der Relation des A. ʿU. mittheilen.

5) Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 202—3; vgl. Rosen, Drebne arabska Poezi (Petersburg 1872), p. 66—67.

auf welch letzterem Gebiete er wohl — wie wir schon hier vorwegnehmen wollen — seine shuʿûbitische Tendenz angebracht hat.[1]

Es ist nicht zu verwundern, dass er seine Informationen, so wie es die grossen Philologen seiner Zeit im allgemeinen thaten, zum grossen Theil auch von Wüstenarabern einholte; aber wie er auch in anderen Dingen die löbliche Selbstbeschränkung besass, bei Fragen, die er nicht zu beantworten wusste, seine eigene Unkenntniss einzugestehen,[2] so finden wir ihn auch mit Bezug auf jene Informationen[3] weit skeptischer angelegt, als es in diesen Philologenkreisen in der Regel üblich ist,[4] wie er es auch andererseits frei eingesteht, wenn er über ein Detail des arabischen Alterthums aus seinen lebendigen Quellen keine Belehrung schöpfen konnte.[5] Aber nicht nur die trockene Ueberlieferung[6] und Exegese waren die Gebiete, in denen er glänzte; auch die höhere Kritik und die aesthetische Würdigung der arabischen Poesie ward durch ihn gefördert. Für das tiefe Eingehen seines Urtheils könnten wir kein besseres Beispiel anführen, als seine Kritik der Poesien des christlichen Dichters Al-Achṭal aus dem Taġlib-stamme.[7]

Hier haben wir es jedoch nicht mit diesem Theil seiner Thätigkeit zu thun, der nur berührt werden sollte, um dem Leser anzudeuten, wie weitgehender Verdienste um die Wissenschaft der Araber der Nichtaraber Abû ʿUbejda sich rühmen konnte; eingehender wollen wir seine Mitwirkung an den Tendenzen der Shuʿûbijja besprechen. Es kann nämlich gesagt

---

1) Ibn Durejd p. 77 wird ein altarabisches Verspaar mit der Bemerkung angeführt: „A. ʿU. hat diesem Vers eine Erklärung beigegeben, die ich hier nicht gerne erwähnen möchte“ wohl eine dem Araberthum nicht eben günstige, daher dem Araberfreund (s. p. 209) Ibn Durejd unbequeme exegetische Behandlung jenes poetischen Stückes.

2) Aġ. XVII, p. 27.

3) Von den Wüstenarabern wird er wohl auch jene Kenntnisse gehabt haben, die er in einem Citat, Al-ʿIḳd I, p. 58 kundgiebt, dort giebt er einen präcisen Kanon darüber, woran man Vollblutpferde erkennen könne. Aġ. XXI, p. 86, 10. 88, 1 tradirt er von Ru'ba, aber dieser st. 145 und eine unmittelbare Verbindung des A. ʿU. mit ihm ist kaum vorauszusetzen; auch bei Al-Sujûṭî, Itḳân (ed. Kairo 1279) II, p. 191 lässt man ihn im Namen des Ru'ba ein Urtheil hinsichtlich der Koranstelle 15: 94 anführen.

4) Aġ. IX, p. 151, 8 v. u. fa zaʿama lî shejch min ʿulamâ' Banî Murra.

5) Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 31, 2.

6) In dieses Kapitel gehört auch die Kunde der alten Sprichwörter (amthâl) und der Nachweis ihrer historischen Beziehungen und moralischen Nutzanwendungen; auch für diese war Abû ʿUbejda ein hervorragender Ueberlieferer. Al-ʿIḳd I, p. 333. Manche Sprichwörter wären ganz unverständlich geblieben, wenn A. ʿU. nicht die denselben zu Grunde liegenden Beziehungen überliefert hätte, z. B. „treuloser als Ḳejs b. ʿÂṣim“ oder „treuloser als ʿUtejba b. al-Ḥârith“ (Al-Mejdânî II, p. 10). Dafür giebt es viele Beispiele. 7) Aġ. VII, p. 174.

werden, dass Abû ʿUbejda ein rechter Shuʿûbit gewesen ist, und Kenner seiner Schriften haben ihn auch als solchen bezeichnet.[1] Wenn man ihn hin und wieder als Chârigiten qualificirt,[2] so denkt man wohl nicht an die dogmatische und staatsrechtliche Eigenart der Chârigitenpartei, sondern nur an das eine Moment, welches dem Shuʿûbiten mit dem Chârigiten gemeinsam ist, die Leugnung des Privilegiums einer bestimmten Rasse. Hierin begegnen sich ganz unabsichtlich die Anhänger der beiden Parteien[3] und nur dieser Gesichtspunkt rechtfertigt die oberflächliche Bezeichnung des Abû ʿUbejda als Chârigî, deren Berechtigung man, anderen Anzeichen nachgehend,[4] entschieden zurückweisen muss.

Vieles was wir von seiner literarischen Eigenart an den zerstreuten Resten seiner Werke beobachten können, zeigt uns, dass er die Tendenzen der Shuʿûbijja ernstlich zu fördern beabsichtigte. Im Laufe seiner philologischen und antiquarischen Studien ergreift er gerne die Gelegenheit, auf nichtarabische Elemente in der Cultur und im täglichen Leben der Araber — welche von den Araberfreunden mit Vorliebe als durchaus originell und keiner andern Nation zu Dank verpflichtet dargestellt werden — hinzuweisen. In der arabischen Poesie und Redekunst, welche die Verherrlicher der arabischen Originalität als Frucht des ureigensten Genius des arabischen Volkes zu preisen nicht müde werden, findet Abû ʿUbejda Anknüpfungspunkte an Persisches; so will er z. B. die Hyperbolik der arabischen Poeten und Redner als persischen Mustern abgelauschte Manier darstellen[5] und viele fabelhafte Erzählungen der Araber als Nachahmung entsprechender Fabeln der persischen Literatur betrachten.[6] Dahin gehört es auch, dass er fremdländischen Lehnwörtern in den Gedichten eines kernarabischen Poeten nachspürt,[7] womit es wieder freilich andererseits nicht übereinstimmt, dass

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 269: „er hasste die Araber.“ Al-Masʿûdî V, p. 480: „Abû ʿUbejda oder ein anderer von den Shuʿûbiten.“ Vgl. Al-Maḳḳarî I, p. 825, 16.

2) Abulfeda, Annales II, p. 144. Aber auch Al-Masʿûdî selbst sagt von ihm VII, p. 80, dass er die Meinung der Chawârig bekannt habe. Vgl. Ibn Ḳutejba l. c.

3) Vgl. oben p. 138.

4) Es ist undenkbar, einen ernsten Chârigiten unter den Verehrern oder gar Tradenten des ḳejsânitischen Parteidichters Al-Sejjid al-Ḥimjarî zu finden, wie dies letztere mit Bezug auf A. ʿU. bezeugt ist Aġ. VII, p. 5 ult. Der genannte Dichter verspottete die Empörer von Nahrawân und ihre Anführer ibid. p. 16, 16—17.

5) Al-Mubarrad p. 351.

6) Al-Tawwazî in Al-Sujûṭî's Muzhir II, p. 253.

7) Ibn Ḳutejba, Adab al-kâtib (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N. F., nr. 45) fol. 157b.

er das Vorkommen von Fremdwörtern im Koran entschieden ablehnt und auf zufälliges Uebereinstimmen der Vocabeln in verschiedenen Sprachen zurückführt.[1] Fremdländisches sucht er auch in den alltäglichen Sitten des Araberthums; aus diesem Bestreben erklärt sich eine mit grossem Behagen vorgeführte Nachricht über die Einführung eines persischen Gerichtes in Mekka.[2] Sehr eingehend hat er sich mit der Geschichte der Perser beschäftigt und darüber ein eigenes Buch verfasst, zu welchem ihm die Mittheilungen eines zum Islam bekehrten Persers, ʿOmar Kesra, als Quelle dienten.[3] Erwähnt zu werden verdient auch der Umstand, dass sich unter den vielen Schriften des Abû ʿUbejda eins unter dem Titel Kitâb al-tâg findet, ein Titel, welchen Iranier und sonstige Nichtaraber, die über die Herrlichkeiten der alten Perser schrieben, mit Vorliebe wählten.[4] Aus dem gleichnamigen Buch des Abû ʿUbejda sind uns Excerpte über altarabische Genealogie bekannt;[5] es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es sich über diese Materie hinaus mit persischen Dingen beschäftigt habe.

So wie er in der arabischen Bildung nach Momenten forschte, die auf persische Anregung zurückzuführen sind, so reclamirte er auch gerne Personen, die auf specifisch arabischen Gebieten in der Ehrenhalle der geistigen Cultur des Islam ihren Platz gefunden, für das Perserthum zurück, wenn er hierfür Anhaltspunkte fand. Eine solche Revindication vollzieht er z. B. an der unter den Arabern durch ihre rhetorische Begabung berühmten Familie der Raḳḳâshî. Der erste unter ihnen, der in der arabischen Literatur eine Stelle hat, ist ʿAbbân b. ʿAbd al-Ḥumejd al-Raḳḳâshî, berühmt als arabischer Dichter und als Uebersetzer persischer Bücher; ihm verdankte man manche Bereicherung der arabischen Literatur durch seine Uebertragungen aus dem Persischen.[6] Sein Sohn Ḥamdân und sein Bruder ʿAbd al-Ḥamîd errangen gleichfalls einen Platz in der arabischen Poesie;[7] sein Grossneffe Al-Faḍl b. ʿÎsâ b. Abbân al-Raḳḳâshî[8] ist einer der bedeutendsten arabischen Wohlredner seiner Zeit und dessen Sohn ʿAbd al-Ṣamad soll den Ruhm des Vaters in dieser Kunst übertroffen haben. Dies betreffend bemerkt nun Abû ʿUbejda: „Ihre Voreltern waren bedeutende Redner

1) Al-Sujûṭî, Itḳân I, p. 167 unten. 2) Ag. VIII, p. 4.

3) Al-Masʿûdî II, p. 238.

4) Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der ältern Zeit I (Mélanges asiatiques l. c.) p. 774.

5) Al-ʿIḳd II, p. 53 ff. und auch wohl die Citate ibid. I, p. 11. 26. 36. Auch muhammedanische Geschichte scheint in demselben enthalten zu sein, z. B. das Citat ibid. II, p. 287.

6) Fihrist p. 119. 7) ibid. p. 163.

8) Man vgl. eine Curiosität von ihm bei Al-Mejdânî I, p. 360.

am Hofe der Chosroen; als sie nun in arabische Gefangenschaft geriethen und Nachkommen hatten in den Ländern des Islam und in Arabien selbst, da trat diese rhetorische Ader in ihnen hervor und sie wurden unter den Leuten dieser (arabischen) Sprache dasselbe, was sie unter den Leuten persischer Zunge gewesen waren: Dichter und Redner. Als sie sich aber später mit Fremden verschwägerten, verschlechterte sich dies Talent (diese Ader) und ging der Vernichtung entgegen."[1]

So will Abû ʿUbejda jede fremde Blume aus dem Ruhmeskranze der stolzen Araber herausreissen. Freilich ging er zuweilen weiter, als er dies verantworten konnte und darob musste er manchen Disput bestehen. Ueberhaupt scheint seine Art, das arabische Alterthum zu behandeln, den Unwillen jener arabischen Philologen erregt zu haben, welche selbst Rassenaraber im Studium ihrer nationalen Sprache und Ueberlieferung ganz anderen Tendenzen folgten. Diese innere Verschiedenheit erklärt uns den Gegensatz, der zwischen Abû ʿUbejda und seinem gelehrten Zeitgenossen und Rivalen Al-Aṣmaʿî obwaltete;[2] eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte und der literarischen Tendenzen, welche sich besonders in folgendem Momente bekundet. Während es, wie wir bald sehen werden, zu der Tendenz des Abû ʿUbejda gehörte, das Genre der Satire in der arabischen Poesie, namentlich das Higâʾ gegen arabische Stämme, literarisch zu pflegen, hören wir von Al-Aṣmaʿî, dass er aus religiösen Gründen diesen Theil der altarabischen Literatur so weit verpönte, dass er der philologischen Interpretation niemals ein Gedicht unterzog, in welchem Satire (Higâʾ) enthalten ist.[3] Und auf die geringschätzige Meinung des Ibn al-Aʿrâbî von Abû ʿUbejda[4] wird wohl das Verhalten des Letztern gegen das Araberthum, dem der Maulâ Ibn al-Aʿrâbî mit Hingebung angehörte, mit eingewirkt haben. Er legt besonderes Gewicht darauf, nachzuweisen, dass Abû ʿUbejda die arabische Sprache nicht genügend kenne und dass er bei seiner einzigen Zusammenkunft mit ihm drei Sprachfehler von ihm hörte.[5]

Die Rivalität zwischen Al-Aṣmaʿî und Abû ʿUbejda hatte ihren Grund nicht bloss in der Verschiedenheit ihrer literarischen Eigenthümlichkeiten und in ihrem entgegengesetzten Verhältniss zur Behandlung des arabischen

---

1) Al-Ǵâḥiẓ, Kitab al-bajân fol. 103ᵇ.
2) Ibn Challikân nr. 389, IV, p. 88.
3) Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 204. 4) ZDMG. XII, p. 70.
5) In der ungünstigen Beurtheilung des Al-Aṣmaʿî haben ihn natürlich andere Gesichtspunkte geleitet, aber dass der Gegensatz des Kûfensers gegen die Anhänger der basrischen Schule die Bemerkungen Ibn al-Aʿrâbî's gegen Al-Aṣmaʿî und Abû ʿUbejda beeinflusst haben sollte (Flügel, Die grammatischen Schulen der Araber, p. 147) ist zu bezweifeln.

Alterthums. Es scheinen auch Motive ganz weltlicher Natur in der Feindschaft der beiden grossen Philologen mitgewirkt zu haben. Für die Würdigung dieses Verhältnisses ist folgender Bericht des Abû-l-Faraǵ al-Iṣfahânî von grosser Wichtigkeit: Der Sänger und Schöngeist Isḥâḳ al-Mauṣilî pflegte in früheren Zeiten sich von Al-Aṣmaʿî belehren zu lassen und benutzte seine Ueberlieferungen; später trat eine Spannung zwischen ihnen ein und Isḥâḳ richtete Spottgedichte gegen ihn und entdeckte dem Chalifen Al-Rashîd seine Fehler; er benachrichtigte ihn von seiner Undankbarkeit, von seinem Geiz, von der Niedrigkeit seiner Seele und dass die Wohlthaten bei ihm nicht am rechten Platze angebracht seien. Hingegen schilderte er den Abû ʿUbejda Maʿmar als einen zuverlässigen, treuen, freigebigen, gelehrten Menschen. Dasselbe flösst er auch dem Faḍl b. al-Rebîʿ ein, den er in der beabsichtigten Untergrabung des Al-Aṣmaʿî zu Hilfe nahm. Dies setzte er so lange fort, bis dass Al-Aṣmaʿî die Gunst des Hofes verlor und Abû ʿUbejda an seine Stelle berufen wurde.[1]

Es ist nicht Wunder zu nehmen, wenn wir erfahren, dass die Vertreter der arabischen Richtung[2] gerade in genealogischer Beziehung dem Abû ʿUbejda heftig entgegengetreten sind. Vor kurzem erst sind wir dem Dichter Waḍḍâḥ al-Jemen hier begegnet; derselbe musste den Shuʿûbiten nach verschiedenen Richtungen dienlich sein. Er war berühmt durch seine Schönheit, die so blendend war, dass er sich vor dem „bösen Auge“ wie auch früher schon „der verschleierte Kindite“ (Al-Muḳannaʿ al-Kindî)[3] durch Verhüllung seines Gesichtes schützen musste; aber noch mehr berühmt durch sein Liebesabenteuer mit der Gattin des Chalifen Walîd I. und durch sein trauriges Ende.[4] Den Namen Waḍḍâḥ erhielt er eben seiner Schönheit wegen, dies Wort bedeutet „der Leuchtende“, sein Name war: ʿAbd al-Raḥmân b. Ismâʿîl b. ʿAbd Kulâl b. Dâḏ. Der Name des Urgrossvaters Dâḏ ist persisch und in Folge davon lehrte Abû ʿUbejda, dass Waḍḍâḥ's Urgrossvater von jenen Persern war, die der Perserkönig Chosrau unter der Anführung des Wahriz nach Jemen schickte, um den König Sejf b. Ḏî Jazan gegen die Aethiopier zu schützen. Diese Behauptung erregte heftige Opposition von Seiten des Araberfreundes Châlid b. Kulthûm: „Wenn du deine Beweise von dem sprachlichen Charakter der Namen holen willst, so behaupte ich dir gegenüber, dass ʿAbd Kulâl ein nur in Südarabien

---

1) Aǵ. V, p. 107.

2) Unter jenen, die nach seinem Tode gegen ihn polemisirt haben, finden wir auch den Shuʿûbitenfeind Ibn Ḳutejba, Ḥ.-Ch. I, p. 327 nr. 825 iṣlâḥ ǵalaṭ Abî ʿUb.

3) Aǵ. VI, p. 33.

4) Kremer, Culturgeschichte des Orients I, p. 145 ff.

einheimischer Name[1] ist und Abû Ǵamad, der Beiname (kunja) des Vaters des Dâd[2] ist ein südarabischer Beiname, da doch bei den Persern die Sitte, solche Beinamen zu führen, nie vorhanden war. Ferner kann ich anführen, dass in Jemen von jeher viele Leute den aethiopischen Namen Abraha führten, alle diese Leute müssten nun nach deiner Methode aus Aethiopien hergeleitet werden. Namen sind nur Zeichen und Marken. Gar mancher heisst Abû Bekr, ohne der Ṣiddîḳ zu sein und gar mancher ʿOmar ohne der Fârûḳ zu sein. So beweisen denn die Namen in genealogischen Dingen weder für noch gegen eine bestimmte nationale Abstammung.“ Abû ʿUbejda — so schliesst Châlid — war durch diese Widerlegung ganz beschämt und konnte nichts dagegen erwidern.[3]

Wir sind durch diese Nachricht darauf vorbereitet, den Abû ʿUbejda gerade auf genealogischem Gebiete die Tendenz der Araberfreunde durchkreuzen zu sehen. Und in der That werden uns hiervon mannigfache Anzeichen überzeugen. Der Nachweis davon, dass die reinarabische Abstammung jener Kreise, welche eine solche Stammtafel als Titel für ihren Vorzug gegenüber der übrigen muhammedanischen Menschheit anführen, nicht über allen Zweifel erhaben ist, ja sogar vor einer genauen Untersuchung des genealogischen Thatbestands nicht bestehen kann, stand im Mittelpunkt dieser Bestrebung auf dem Gebiete der genealogischen Kritik. In Städten, welche von Einwohnern gemischter Nationalität bevölkert waren, war es der Tendenz der Partei am meisten angemessen, jenen arabischen Familien und Kreisen gegenüber, welche mit gewissem Stolz darauf pochten, die unverfälschten Abkömmlinge dieses oder jenes Wüstenstammes zu sein, die Haltlosigkeit dieses Anspruchs nachzuweisen. Wie sollte sich denn in Baṣra bis ins III. Jhd. hinein die Nachkommenschaft des Fadakî b. Aʿbad, eines Magnaten aus dem Stamme der Banû Saʿd, ungemischt erhalten haben können? Solchen Bemühungen gegenüber mochten Leute vom Schlage des Abû ʿUbejda leichtes Spiel gehabt haben.[4] Er spürte eifrig in allen Winkeln, um solche genealogische Angaben ad absurdum zu führen. Wenn die Familien Nâfiʿ und Abû Bakra stolz verkünden, dass sie von dem berühmten arabischen Heilkünstler Ḥârith b. Kalada (der erst zu ʿOmars Zeit den Islam annahm) in

1) Auch bei Nordarabern finden wir denselben, z. B. ʿAbd al-Raḥmân b. Samura hiess vor seiner Bekehrung ʿA. Kulâl. Al-Nawawî, Tahḏîb p. 380 (nach einigen allerdings ʿAbd al-Kaʿba).

2) Aġ. VI, p. 45, 14 rühmt sich der Dichter seiner Ahnen und erwähnt seinen Stammvater mit dieser Kunja.

3) ibid. p. 33.

4) Ibn Durejd p. 153, 4; vgl. seine Einwendungen gegen die Banû Arzam in Baṣra, ibid. p. 323 ult.

directer Linie abstammen, so weist Abû ʿUbejda nach, dass dieser Bauerndoctor gar keinen Sohn hinterlassen habe, der seinen Stamm hätte fortpflanzen können[1] u. a. m.

Es versteht sich, dass Abû ʿUbejda in der Genealogie der arabischen Stämme zumeist das Fach der Mathâlib ansprach. Aber ihm war es nicht nur um den Nachweis der Berechtigungslosigkeit gewisser genealogischer Ansprüche im Araberthum zu thun; er liebt es vielmehr, auch aus der Fülle seiner philologischen Rüstkammer Daten zu entnehmen, mit denen er die übertriebene Stammeseitelkeit der Araber, in Fällen, wo ihr in genealogischer Beziehung nichts anzuhaben ist, in ein lächerliches Licht stellen konnte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung seine Nachricht über ʿUḳejl b. ʿAlafa, der auf seine Abstammung von den Banû Murra so stolz war, dass er einen nach seiner Ansicht nicht ebenbürtigen Freier seiner Tochter Qualen unterwarf, deren Darstellung fast unübersetzbar ist.[2] Ueberhaupt scheint Abû ʿUbejda gerne Nachrichten überliefert oder auch erdichtet zu haben, in denen Vollblutaraber einander gegenüberstehen und ihre Herkunft gegenseitig mit den rohesten Schimpfwörtern beschmutzen.[3] Wir können uns nach alledem leicht einen Begriff davon bilden, welche Tendenz Abû ʿUbejda in seinen Schriften „über die Mawâlî", „über die Stämme" verfolgte. Unter seinen Schriften wird auch ein Buch der „Mathâlib des Stammes Bâhila" und ein allgemeines „Buch der Mathâlib" erwähnt, in welchen er die Unzulänglichkeit der Genealogien der arabischen Stämme nachweist, gegen die er alle erdenklichen Beschuldigungen häuft.[4]

Nach alledem, was wir über die Materialien der Genealogen schon bisher erfahren haben, ist es nicht unglaublich, dass, wie dies Al-Masʿûdî für möglich hält, Abû ʿUbejda (oder ein anderer Shuʿûbit) zur Unterstützung der Tendenz der Partei in genealogischen Dingen auch vor literarischen Fälschungen im Sinne der alten arabischen Poesie nicht zurückscheute. Zur Zeit des Verfassers der „goldenen Wiesen" las man noch ein Buch, das unter dem Namen „Al-wâḥida" bekannt war, welches das Gebiet der „Vorzüge" und „Schmähungen" zum Gegenstande hatte. Es waren darin jene Licht- und Schattenseiten jedes arabischen Stammes zur Darstellung gebracht, die nur je einem der betreffenden Stämme eigen und welche hinsichtlich anderer Stämme nicht überliefert waren. Es wurden poetische Wettstreite der Hofdichter des umejjadischen Chalifen Hishâm vorgeführt, in welchen jeder Dichter — Al-Masʿûdî führt sie mit Namen an — je nachdem er

1) Aġ. XI, p. 86. 2) ibid.

3) Man findet ein bezeichnendes Beispiel in Al-Balâdorî's Ansâb al-ashrâf p. 172.

4) Fihrist p. 53, 26. 27; 54, 2. 4. Al-Masʿûdî VII, p. 80.

Nord- oder Südaraber war, die Vorzüge seiner eigenen Rasse rühmt und die Würde der Rasse des Rivalen schmähend herabsetzt. Natürlich sollten die Rühmungen nur als Folie dienen für die Schmähungen, durch deren Veröffentlichung die Laster und moralischen Schäden der alten Araber ans Licht gestellt werden sollten. Abû ʿUbejda nun oder Leute seinesgleichen sollen diese Verse fabricirt haben; und die Möglichkeit einer solchen Annahme zeigt uns zur Genüge, wessen man den berühmten Philologen in einer Zeit, die der seinigen noch nahe stand, auf diesem Gebiete für fähig hielt.[1]

In diesen shuʿûbitischen Tendenz-mathâlib sollte also, wie aus dieser letztern literarischen Thatsache ersichtlich ist, nicht mehr im Sinne der alten Mathâlib-überlieferungen der Vollblutaraber dem andern Vollblutaraber mit der Voraussetzung des grossen Werthes der unverfälschten arabischen Abstammung entgegen treten. Die Shuʿûbiten konnten eine solche Voraussetzung nicht zulassen. Der Glaube an den Werth der unverfälschten arabischen Abstammung war es ja gerade, was sie zunichte machen wollten und das Sammeln der alten Mathâlib war ihnen eine gute Gelegenheit, darzuthun, wie problematisch die Ansprüche der Menschen auf den Ruhm ihrer Vorfahren sei. Immer aber müssen wir uns die Voraussetzung hinzudenken von der Werthlosigkeit der reinen arabischen Abstammung, selbst für den Fall, dass sie für richtig befunden würde. Abû ʿUbejda scheute sich nicht — wie dies die meisten seiner Zeitgenossen, wenn sie in seiner Lage waren, thaten — auf seinen eigenen Ursprung hinzuweisen. Er rühmt sich ja dessen, dass er, der Genealog der arabischen Stämme, der die Abstammung der Araber bemäkelt, aus dem Munde seines eigenen Vaters wisse, dass dessen Vater ein persischer Jude gewesen sei.[2] Nach einer, übrigens recht sonderbar klingenden Nachricht hätte er den Beinamen Abû ʿUbejda eben dem Umstande zu verdanken, dass sein Grossvater Jude war. „Abû ʿUbejda war nämlich ein Spottname, den man Juden beizulegen pflegte; und der berühmte Philologe soll sehr in Zorn gerathen sein, wenn er mit diesem Spottnamen genannt wurde.“[3] Er zahlte mit derselben Münze jenen zurück, die ihm den Nichtaraber vorwarfen. Als er erfuhr, dass ein Mitglied der Raḳḳâshî-familie, selber ein Maulâ dieses arabischen Stammes,[4] über ihn die satirische Bemerkung machte, dass er, der sich keines genealogischen Stolzes rühmen kann, die Abstammung anderer bekritelt, liess er in einer grössern Gesellschaft folgende Worte fallen: Die Regierung hat da

1) Al-Masʿûdî V, p. 480. Excerpte aus dem „Kitâb al-wâḥida“ hat Al-Masʿûdî in seinem „mittlern Buche“ (al-ausaṭ) mitgetheilt; es wird citirt in dem Commentar zur Ḳaṣîda Fazârijja, Hschr. der Kgl. Bibl. in Berlin, Cod. Peterm. 184, fol. 170b.

2) Fihrist p. 53, 12. 3) Ag. XVII, p. 19. 4) Vgl. oben p. 198.

eine wichtige Sache übersehen, wenn sie die Einhebung der Judensteuer von Abbân vernachlässigt. Denn seine Familie ist eine jüdische und in ihren Wohnungen sind die Bücher der Thora noch jetzt vorhanden, während man dort kaum ein Koranexemplar wird finden können. Sie rühmen sich in der That, die Thora auswendig zu kennen, während sie aus dem Koran kaum so viel wissen, was man fürs Gebet braucht.[1]

Darauf ist freilich nicht viel zu geben. Denn die muhammedanischen Genealogen haben mit Vorliebe gerade die jüdische Abstammung von Leuten, die ihnen aus irgend einem Grunde missliebig waren, zu beweisen gesucht. Dieser Kunstgriff war nicht ihre Erfindung; sie ahmten in der Anwendung desselben, wie ja mit anderen Momenten auch, ältere Gewohnheiten der arabischen Gesellschaft nach. Die beiden Dichter Arṭât b. Zufar und Shabîb b. al-Barṣâʾ (st. 80) hatten einen lange Zeit währenden poetischen Wettstreit gegen einander geführt, der sich namentlich darum drehte, dass jeder der beiden Dichter seinem Rivalen streitig machen wollte, dass er das Recht habe, sich von den Banû ʿAuf abzuleiten. Merkwürdigerweise lebte unter den Angehörigen dieses Stammes die sonderbare Ueberlieferung,[2] dass ein richtiger ʿAufî im Greisenalter blind werde.[3] Arṭât konnte nun auf das Zutreffen dieses Kennzeichens an seiner Person hinweisen; Shabîb aber war im Vollbesitz seiner Sehkraft geblieben (nach dem Tode seines Gegners soll auch er erblindet sein). Arṭât verspottet ihn nun:

„Im Stamme ʿAûf giebt es eine jüdische Familie, in welcher sich Jünglinge und Greise gleichen"[4]

und zu dieser jüdischen Tribus, die sich in den ʿAufstamm eingeschmuggelt, gehörte der Gegner.

Wir sehen also, dass die Genealogen nur ältere Muster nachzuahmen hatten, wenn sie dies Motiv in ihrer genealogischen Spötterei anwendeten. Ein Beispiel hierfür bietet der im Jahre 182 gestorbene Dichter Marwân, Enkel des Jaḥjâ b. Abî Ḥafṣa. In seiner Familie lebte die Ueberlieferung, dass der Grossvater des Dichters ein Perser war, der bei der Eroberung von Iṣṭachr in die Sclaverei ʿOthmân's gerieth. Damit sind feindselige Ge-

---

1) Aġ. XX, p. 78. 2) ibid. XI, p. 97, 8 u.

3) Derselben Ueberlieferung begegnen wir in späterer Zeit bezüglich eines andern Stammes, nämlich jenen Zweiges der Banû Ḥanîfa, welcher in der ersten ʿAbbâsidenzeit in der Clientel der hâshimitischen Familie stand und zu welchem der blinde Gelehrte Muḥammed Abû-l-ʿAjnâʾ (st. 282) gehörte. Der Ahn dieses Abû-l-ʿAjnâʾ soll sich gegen ʿAlî unhöflich benommen haben, desswegen habe ʿAlî ihn und seine Nachkommenschaft zur Blindheit verwünscht. Die Blindheit soll denn in dieser Familie als Zeichen der Legitimität gegolten haben. Al-Ḥuṣrî I, p. 251.

4) Aġ. XI, p. 141, 8 u.; man vgl. dieselbe Wendung auch VIII, p. 139, 8. 5 u.

nealogen nicht zufrieden. Abû Ḥafṣa wird zum Juden gemacht, der durch ʿOthmân oder nach anderen erst durch Marwân b. al-Ḥakam zum Islam bekehrt wurde.[1] Auch politische und religiöse Feindschaft hat ihre Waffen durch solche Angaben verstärkt.[2]

Diese Beispiele sollten zur Beleuchtung der genealogischen Anklage dienen, welche die Feinde des Abû ʿUbejda gegen ihn zur Geltung brachten. Aber wie wir sahen, wendete auch er denselben Kunstgriff an, wo er ihn brauchte; und dies ersehen wir auch aus dem Bericht darüber, wie Abû ʿUbejda, hierin dem Beispiele Al-Madâʾinî's (st. 130) folgend, die Abstammung des umejjadischen Statthalters Châlid b. ʿAbdallâh al-Ḳasrî[3] schlecht zu machen suchte. Dieser Schleppträger der Tendenzen des umejjadischen Chalifates führte seine Genealogie auf den südarabischen Stamm Baǵîla zurück und unter seinen Ahnen nannte er den berühmten heidnischen Wahrsager Shiḳḳ. Sehr richtig scheint es um die Genealogie dieses Mannes nach arabischen Begriffen nicht gestanden zu haben. Denn — und dieses Datum ist für die Kenntniss des Treibens der Vertreter des genealogischen Gewerbes nicht wenig charakteristisch — Ibn al-Kelbî beichtet uns treuherzig das Geständniss: „Die erste Lüge, die ich in genealogischen Dingen verübte, war folgende. Châlid b. ʿAbdallâh fragte mich nach seiner Grossmutter. Nun wusste ich zwar, dass Umm Kurejz eine gewöhnliche Dirne im Asadstamme war. Ich aber sagte dem Châlid: „Zejnab bint ʿArʿara bint Ǵadîma b. Naṣr b. Ḳuʿejn — diese war deine Grossmutter. Er freute sich und beschenkte mich."[4] Abû ʿUbejda hat zur Discreditirung des Châlid folgende Enthüllung zum Besten gegeben. Sein Ahn Kurz b. Âmir war ursprünglich ein Jude aus Tejmâ; er gerieth in die Sclaverei des ʿAbd al-Ḳejs und es gelang ihm zu entfliehen, er wurde aber von dem Stamme ʿAbd Shams gefasst und musste im Dienste des Ǵamǵama, des Sohnes jenes Wahrsagers, den er unter seinen Ahnen nennt, stehen, der ihn dann weiter verschenkte. Wieder flüchtig geworden, gerieth er in die Gefangenschaft der Banû Asad, diese verheiratheten ihn mit einer übel berüchtigten Sclavin, die ihm einen Sohn gebar, der Asad hiess. Die Banû Asad ertheilten ihm nun die Freiheit; diese dauerte nicht lange, denn durch Zufall ward er durch Angehörige des Stammes Huǵr, bei denen er vorher in Sclaverei gestanden hatte,

---

1) Al-Mubarrad p. 271, Aǵ. IX, p. 36 wird die Geschichte der Freilassung dieses Maulâ weitläufig erzählt; vgl. auch Abû-l-Maḥâsin I, p. 506.

2) Wir denken dabei an die beliebte Art der Gegner der fâṭimidischen Dynastie, den Begründer derselben von einem Juden abstammen zu lassen. Al-Bajân al-muǵrib I, p. 158.

3) Vgl. über ihn Kremer, Culturgeschichte I, p. 180.

4) Aǵ. XIX, p. 58.

erkannt und gezwungen, sein Sclaventhum unter ihnen fortzusetzen. Sie gaben ihn für ein Lösegeld frei und als er mit seinen Patronen, den Banû Asad, durch Ṭâjif zog, schloss er sich dem Baǵîlastamm an, der ihn aber bald verleugnete. — Von diesem Kurz stammt nun Châlid ab, der übrigens von seinem Grossvater und Urgrossvater eine Eigenschaft geerbt hat, die nämlich, dass er an Lügenhaftigkeit alle Zeitgenossen übertroffen hat.[1] — Dies Beispiel zeigt uns die Methode, nach welcher die Ahl al-mathâlib[2] die Genealogie der ihnen missliebigen Menschen, zumal wenn sie sich als Vertreter der arabischen Tendenzen gerirten, der Lächerlichkeit und dem Spotte anheimzugeben suchten.[3]

IV.

Wir haben dem literarischen Charakter des Abû ʿUbejda an dieser Stelle nur zu dem Zwecke eine weitläufige Charakteristik zu Theil werden lassen, weil seine Wirksamkeit uns besonders geeignet schien, als Typus für jene ganze Klasse von shuʿûbitischen Philologen und Genealogen zu gelten, deren umfassende und erschöpfende Behandlung die Aufgabe eines besondern Kapitels der Literaturgeschichte wäre, zu dessen Ausführung hier Materialien geboten werden sollten. Die Darstellung der shuʿûbitischen Mathâlib-wirksamkeit möge aber durch die Erwähnung eines Nachfolgers des Abû ʿUbejda vervollständigt werden, nämlich des Genealogen ʿAllân al-Shuʿûbî, der zur Zeit der Chalifen Hârûn und Al-Maʾmûn als Copist in der „Bibliothek der Wissenschaften" in Verwendung stand. Er war eingestandenermassen von persischer Abstammung und bekannte sich, wie seine Benennung zeigt, zur Partei der Shuʿûbiten. In genealogischen Streitfragen hinsichtlich arabischer Stämme wird dieser Shuʿûbit als Autorität angeführt.[4] Er schrieb zwar über die „Rühmungen" einiger Stämme (Kinâna und Rabîʿa),[5] aber seine gelehrte Thätigkeit wendete sich vorzugsweise den Mathâlib der ara-

1) Aǵ. XIX, p. 57 f.

2) So werden die Leute genannt, die über Châlid's Ahnherrn solche Schauergeschichten verbreiteten, Aǵ. ibid. 55.

3) Vielleicht gehört in dieselbe Gruppe eine Anekdote, welche wir Al-ʿIḳd II, p. 151 mit Bezug auf Bilâl b. Abî Burda finden. Ein Wahnsinniger, dem Bilâl einige Werthgegenstände abfordert, die jener aus dem Gefängniss mitgebracht, in welches ihn Bilâl hatte werfen lassen, entgegnet: „Heute ist ja Sabbath und an diesem Tage darf nicht geschenkt und nicht angenommen werden." Dadurch soll auf die angebliche jüdische Verwandtschaft des Bilâl hingedeutet werden. Aṣḥâb al-sabt ist eine Benennung der Juden. ZDMG. XXXII, p. 342, Anm. 1, Al-Ḥuṣrî III, p. 10. „Sich freuen wie die Juden am Sabbath" Jâkût I, p. 814, 19. Es giebt noch heute einen Beduinenstamm Namens Banû Sabt; aus diesem Namen hat man ganz sonderliche Folgerungen gezogen, vgl. Burton, The Land of Midian I, p. 337.

4) Aǵ. XI, p. 172 oben. 5) Fihrist p. 106, 15. 16.

bischen Stämme zu. Ein grosses Werk, „Rennbahn der Mathâlib", verfolgte die Tendenz, die Vergangenheit aller arabischen Stämme einer bemäkelnden Untersuchung zu unterziehen.[1] Wir glauben, eine Probe aus diesem Werke in folgendem, auf diesen ʿAllân zurückgeführten Stücke[2] gefunden zu haben:

„Die Banû Minkar sind ein perfides Volk; man nennt sie Kawâdin „(d. h. Pferde, die von einem Rassenhengst und einer unedeln Stute stam- „men) und auch als Aʿrâk[3] al-bigâl werden sie bezeichnet. Sie sind die „Schlechtesten unter den Geschöpfen Gottes in Betreff des Schutzes; man „nennt sie „Verräther" und „Treulose". Auch ist schmutziger Geiz bei „ihnen zu Hause. Ḳejs b. ʿÂṣim, einer ihrer Ahnen, hat in der letztwil- „ligen Ermahnung an seine Kinder gar nichts so stark hervorgehoben, als „dass sie auf ihr Hab und Gut Acht geben mögen, obwohl dies die Araber „sonst nicht zu thun pflegen, es vielmehr als schlechte Eigenschaft betrach- „ten. Sie sind es, die Al-Achṭal b. Rabîʿa im Auge hat, wenn er sagt:

„O Minḳar b. ʿUbejda! fürwahr, eure Schmach ist seit Adams Zeiten im Dîwân beschrieben;
„Der Gast hat ein Anrecht an jeden edeln Mann; aber der Gast der Minḳar ist nackt und ausgeplündert."

„Und Al-Namir b. Taulab sagt in einem Schmähgedicht gegen sie besonders „mit Bezug auf ihre Bezeichnung als Verräther und Treulose:

„Wenn man sie Treulose nennt, so meint man, dass ihre Greise dem Verrathe viel näher sind als ihre bartlosen Jünglinge."[4]

„Dies ist in Betreff der Banû Saʿd[5] allgemein verbreitet; aber sie selbst „schieben es auf die Banû Minḳar, diese aber auf die Banû Sinân b. Châlid „b. Minḳar, welcher der Grosvater des Ḳejs b. ʿÂṣim ist."[6]

Solcher Art ist das Mathâlib-buch des ʿAllân und es lässt sich denken, welche Fundgrube der shuʿûbitische Forscher an den zahllosen Spottversen der alten Dichter für seine Zwecke ausbeuten konnte. Es wird auch ein Ġîlân al-Shuʿûbî genannt und der persische Stammbaum des Basshâr b. Burd nach seiner Mittheilung angeführt.[7] Wir gestehen jedoch, über diesen Ġîlân nichts näheres zu wissen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass der Name in unserer Quelle aus dem des ʿAllân verdorben ist.

---

1) Fihrist p. 105, 26 ff. 2) Aġ. XII, p. 156. 3) S. oben p. 42.

4) d. h. je älter desto treuloser werden sie.

5) Der Stamm, zu dem die Minḳar gehören. Vgl. das Gedicht und die Veranlassung dazu bei Al-Mejdânî II, p. 9 (zu dem Sprichwort: aġdaru min ḳunâti-l-ġadari) und Al-ʿIḳd I, p. 31.

6) Freilich hören wir ganz andere Dinge von den Banû Minḳar in dem Ruhmesgedicht desselben Ḳejs (Ḥam. p. 695). 7) Aġ. III, p. 19 unten.

B. Sprachgelehrsamkeit.

I.

Der Wettstreit der Araberfeinde gegen das Araberthum musste auch vorzugsweise auf dem Gebiete der Sprachanschauung zur Geltung gelangen. Hat doch die Nationaleitelkeit der Araber kein Vorurtheil reichlicher genährt als jenes, wonach die arabische Sprache unter allen Sprachen der Menschheit die am schönsten klingende, reichste und vorzüglichste sei, einen Nationalglauben, der durch den Einfluss des Islam auch im Kreise von orthodoxen Nichtarabern mit Bezug auf jene Sprache, die der göttlichen Offenbarung imKoran als Organ diente, fast religiöse Bedeutung erhielt.[1]

Shuʿûbijja-anhänger und sonstige Iranophilen wollen aber dies Vorurtheil nicht gelten lassen. Sie bemühen sich zu beweisen, dass Nichtaraber, besonders aber Griechen und Perser, das arabische Volk in dem Reichthum der Sprache, der Schönheit ihrer Poesie und der Trefflichkeit ihrer Beredtsamkeit übertreffen, und wir haben bereits oben (p. 170 ff.) sehen können, welche Rolle eben dies Moment in der Argumentation der ältern Shuʿûbijja spielt. Hier wollen wir nur auf die Kämpfe mit Bezug auf die Vorzüglichkeit der arabischen Sprache achten. Unsere diesbezüglichen positiven Daten stammen allerdings aus dem IV. Jhd. d. H., einer Zeit also, in welcher der literarische Kampf der eigentlichen Shuʿûbijja seinen Höhepunkt längst erreicht hatte. Es scheint jedoch andererseits, dass der die Vorzüglichkeit der Sprache betreffende Kampf zwischen Araberfreunden und Iranophilen am längsten währte und den Parteinamen der Shuʿûbijja noch bis spät ins VI. Jhd. in lebendiger Bedeutung erhielt. Um diese Zeit schreibt noch Al-Zamachsharî, selbst Perser von Abstammung, der aber von der Vorzüglichkeit der Araber tief überzeugt war[2] (st. 538), in der Einleitung zu seinem berühmten grammatischen Werke Al-Mufaṣṣal jene Worte, die uns recht eigentlich zeigen können, wie tief im Laufe der Zeiten die unbewusste Identification von Islam und Arabismus in dem Gewissen der Gläubigen Wurzel fasste: „Ich danke Gott — so spricht er — dass er mich zu einem der arabischen Sprachgelehrsamkeit Beflissenen gemacht und mich geformt hat zum Kampfe für die (Sache der) Araber und zur Begeisterung für dieselbe, und dass er nicht gewollt hat, dass ich mich von

---

1) Die zusammenfassende Darstellung dessen, was die theologische Wissenschaft mit Hinsicht auf diesen Gedanken lehrt, findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VII, p. 347 ff. Vgl. noch oben p. 212.

2) Man betrachte nur sein Dictum, welches De Sacy als Motto seiner arabischen Chrestomathie vorgesetzt hat.

ihren tüchtigen Helfern lossage und mich dem Gemisch der Shuʿûbijja anschliesse; der mich vielmehr vor dieser Partei bewahrt hat, die nichts gegen jene vermag, als mit lästernder Zunge anzugreifen und die Pfeile des Spottes abzuschiessen."

Diese Aeusserung Al-Zamachsharî's ist, chronologisch genommen, die letzte Spur der Shuʿûbijja in der Literatur. Sie wendet sich gegen eine Richtung derselben, die wir linguistische Shuʿûbijja nennen können und deren Tendenz wir eingangs bereits umschrieben haben. Ihre Kundgebungen sind uns mehr aus dem Kampf der Gegner gegen dieselben als aus ihren eigenen positiven Aeusserungen bekannt, obwohl es auch an solchen nicht fehlt. Aus den literarischen Darlegungen der Araberfreunde können wir unsere Kenntniss der Motive dieser linguistischen Shuʿûbijja vervollständigen.

Als das älteste der in diese Reihe gehörigen Documente von araberfreundlicher Seite können wir das „genealogisch etymologische Handbuch" des Abû Bekr Muḥammed ibn Durejd (st. 321) betrachten. Wie der Verfasser dieses Werkes in seiner Einleitung zu demselben sich ausspricht, war die unmittelbare Veranlassung zur Abfassung dies: dass er durch dies Werk jene Partei widerlegen wollte, deren Anhänger die arabische Sprache angreifen und behaupten, dass die Namen, mit welchen sich die Araber benannten, keinen etymologischen Zusammenhang haben. Sie beziehen sich dabei auf ein Bekenntniss des ältesten Lexicographen der arabischen Sprache, Al-Chalîl, welches jedoch Ibn Durejd als apokryph bezeichnet. Den Angriffen der Gegner setzt er sein gelehrtes Buch entgegen, in welchem er dem etymologischen Zusammenhange eines jeden einzelnen arabischen Stammesnamens nachgeht. Leider werden die Vertreter der gegnerischen Partei nicht mit Namen genannt. Es werden wohl Leute vom Schlage der Shuʿûbiten gewesen sein.

Wohl aber kennen wir mit Namen einen der kräftigsten Vertreter der sprachwissenschaftlichen Reaction gegen das Araberthum unter den jüngeren Zeitgenossen des Ibn Durejd. Es ist dies Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (st. 350). In der Literaturgeschichte des Islam ist dieser Gelehrte zumeist durch sein von Gottwaldt (Leipzig 1848) herausgegebenes kurzes geschichtliches Handbuch bekannt. Auch an diesem allein zeigt sich die iranenfreundliche Gesinnung des Verfassers, welche sein späterer Gesinnungsgenosse Al-Bêrûnî[1] an ihm ausdrücklich hervorhebt. In grossen und kleinen Dingen offenbart sich dieser Zug durch das Hervortreten der specifisch persischen

1) Chronologie der arabischen Völker ed. Sachau p. 52, 4 taʿaṣṣaba li-l-furs.

Momente, wie sie bisher in der Geschichtsschreibung nicht zur Geltung gebracht waren. In einem besondern Kapitel hat er eine Tabelle der Nôrûztage — dieser mit dem Ueberwiegen des persischen Einflusses wieder offen hervortretenden iranischen Feiertage[1] — vom Jahre der Higra bis herab zu seiner eigenen Zeit angelegt, wie er auch eine Abhandlung über die Gedichte verfasste, welche die Feiertage Nôrûz und Mihragân zum Gegenstande haben.[2] Viele Daten hat er aus der Geschichte des iranischen Alterthums zusammengetragen, und diese seine Thätigkeit legt Zeugniss ab von seinem Bestreben, die Vergangenheit der Iraner in den Vordergrund des Bewusstseins seiner muhammedanischen Stammesgenossen zu führen. Auch über die iranische Sprache hat er — natürlich in der in jenen Kreisen allgemein herrschenden kindischen Weise — gesammelt und ein Excurs über die Dialecte derselben — unter denen bei ihm auch das Syrische(!) einen Platz findet — ist uns erhalten geblieben.[3] Seine Informationen über diese von ihm mit Vorliebe angebauten Gebiete holte er aus seinem unmittelbaren[4] Verkehr mit persischen Priestern;[5] auch persische Schriften hat er benutzt.[6]

Seine philologische Arbeit, soweit wir von derselben aus Citaten Kenntniss haben, durchzieht das Bestreben, die ursprünglichen Formen der muhammedanisch-persischen Nomenclatur zu ergründen und ihre etymologischen und geschichtlichen Beziehungen festzustellen,[7] von geopraphischen

1) Kremer, Culturgeschichte II, p. 80. Nach Al-Ja'ḳûbî II, p. 366 hat 'Omar II. die Nôrûz- und Mihragân-geschenke abgeschaft, welche Jezîd II. wieder einführte. Unter Al-Mutawakkil war — wie der Dichter Al-Buḥturî sagt — „der Nôrûztag wieder dasselbe geworden, wie ihn Ardeshîr eingerichtet“ Ṭab. III, p. 1448, vgl. Ibn al-Athîr VII, p. 30 ann. 245. Ueber Nôrûz und Mihragân spricht weitläufig Al-Gâḥiẓ (Hschr. Wiener Hofbibl. Mixt. 94, fol. 173 ff.). Die Rolle, welche die Bûjiden bei der Wiedereinführung des Mihragân hatten (Kremer l. c.), wird durch eine Stelle in den Responsen der Ge'ônîm (IX.—X. Jhd. n. Chr.) beleuchtet; dort werden die „Dejlemiten“ als diejenigen erwähnt, welche das Fest in Bagdad feiern (ed. Harkavy p. 22 nr. 46). Diese Feste bieten den zeitgenössischen arabischen Dichtern unter den Bûjiden viel Stoff zu festlicher Gelegenheitspoesie; man sehe die vielen Nôrûz- und Mihragângedichte der Poeten in Al-Tha'âlibî's Jatîma. Auch andere wieder auflebende persische Feste bieten Gelegenheit zu solcher Poesie, z. B. Sadaḳ-kasîden (II, p. 173. 177) oder Gedichte gelegentlich des Ṣabb al-mâ' (ibid. p. 176). Arabische Legenden über den Ursprung des letztern findet man bei Al-Gâḥiẓ l. c. „Die Feuer der Perser am Sadaḳ“ bieten dem Abû-l-'Alâ' ein poetisches Bild, Saḳṭ al-zand I, p. 143, v. 2. In Spanien haben die Muhammedaner das christliche Pfingstfest mit dem Mihragân identificirt (Maḳḳ. II, p. 88, 6).

2) citirt bei Al-Bêrûnî p. 31, 14.

3) Aus dem Kitâb al-tanbîh des Ḥamza bei Jâḳût III, p. 925.

4) Auch über jüdische Dinge informirte er sich aus unmittelbaren Mittheilungen von Juden; vgl. ZDMG. XXXII, p. 358, Anm. 1. 5) Jâḳût I, p. 426. 637.

6) Al-Bêrûnî p. 123, 1. 125, 1. 7) Jâḳût I, p. 292 f. 791; IV, p. 683.

Namen, welche die arabische Nationalphilologie aus arabischen Etymologien erklärt hat, die persischen Urformen zu reconstruiren und etymologisch zu erklären,[1] oder überhaupt die originellen persischen Formen aus der veränderten Gestaltung, welche dieselben im Munde der erobernden Araber erhielten, wiederzubilden,[2] was dem stammestreuen Perser um so wichtiger war, als arabischer Chauvinismus es nicht unterlassen hatte, in alten persischen Namen Reminiscenzen an die arabische Eroberung zu finden.[3] Dass das persische Gelüste ihn auf diesem Gebiete auf manche Abwege führte, zeigt seine Etymologie des Ortsnamens Baṣra = bes + râh, d. h. viele Wege.[4]

Mit Vorliebe beschäftigt ihn die Nachweisung der Thatsache, dass die Araber persische Namen verdreht und verballhornt haben, nicht selten, um sie ihren nationalen Zwecken gefügig zu machen. Damit scheint sich sein Werk „Kitâb al-taṣḥîf wal-taḥrîf“ (Ueber Verschreibung und Verdrehung) zu beschäftigen. Im allgemeinen liebt er es, Worte, welche arabische Philologen für die arabische Sprache in Anspruch genommen, für das Persische zurückzuerobern. Al-Thaʿâlibî macht ihm bei Gelegenheit des Wortes Sâm, das Ḥamza mit dem persischen Sîm (Silber) identificirt, den Vorwurf, dass er die Sucht habe, aus Parteileidenschaft (taʿaṣṣub) für die Perser das arabische Fremdwörterbuch mit vielen Curiosa zu vermehren,[5] während sich Abû ʿUbejda merkwürdigerweise von dieser Kundgebung seiner nationalen Tendenz fern gehalten habe, indem er der Annahme, dass im Koran Fremdwörter vorhanden seien, die Meinung entgegensetzt, dass solche Wörter beiden Sprachen, der arabischen und der fremden, gleichmässig eigenthümlich sind.[6] Die soeben gekennzeichnete Art der Sprachforschung des Ḥamza scheint die Tendenz seines leider ganz verlorenen Kitâb al-muwâzana (Buch der Abwägung) bestimmt zu haben.[7] Aus demselben wird noch in einem gelehrten Tractätchen des Sujûṭî eine Stelle citirt, in welcher er das Wort tasâchîn (sing. tischân „Kopfhülle, mit welcher Richter und Gelehrte, niemals aber andere Leute ihr Haupt zu bedecken pflegten“), welches auch in der Tradition vorkommt, aber in unseren Wörterbüchern fehlt, aus dem Persischen erklärt.[8] Er macht sich auch über die lügenhaften Fabeln der Araber lustig[9] und wenn wir unter seinen Werken eine Ab-

1) Ueber ʿIrâḳ ibid. I, p. 417. 419; III, p. 629. Sâmarrâʾ III, p. 15.

2) Jâḳût I, p. 555. 558. Baġdâd = der Garten des Dâdwejhî.

3) Tustar (Shûstar) sollte der Name eines Arabers aus dem Stamme der Banû ʿIgl sein, ib. I, p. 848. 4) ib. I, p. 637 nach einem persischen Priester.

5) Al-Thaʿâlibî, Fiḳh al-luġa ed. Rushejd Daḥdâḥ (Paris 1861) p. 129.

6) oben p. 198; vgl. auch Al-Muzhir I, p. 129.

7) citirt auch bei Jâḳût I, p. 553 u. a. m.

8) Hschr. der Leidener Bibliothek, Cod. Warner nr. 474, Abhandlung über Tejlasân, Bl. 4b. 9) Al-Damîrî II, p. 287.

handlung „Ueber den Adel der Araber“ erwähnt finden, so folgt hieraus nicht, dass diese Abhandlung den Beweis der Vorzüglichkeit der Araber zu erbringen bestrebt war.[1]

Die literarische Arbeit des Ḥamza — deren Methode, wie man sich aus den Citaten in den persischen Artikeln des Jâkût’schen Werkes leicht überzeugen kann, in jener Zeit nicht vereinzelt ist — zeigt uns den Versuch, die Bestrebungen der Iranierfreunde des vorangegangenen Jahrhunderts auf das speciell sprachliche Gebiet zu verpflanzen. Der festeste Punkt der national-arabischen Ueberzeugung, der auf diesem Gebiete zu überwinden war, ist nun die These, dass die arabische die vorzüglichste aller Weltsprachen sei, eine These, welche man in einer apokryphen Ueberlieferung durch den Propheten zum Ausdruck bringen liess, indem man dem ʿAlî folgenden Bericht in den Mund legte: „Mein Geliebter, der Gesandte Gottes erzählte mir, dass einmal der Engel Gabriel zu ihm vom Himmel herabgestiegen sei und ihm sagte: O Muhammed! Alle Dinge haben einen Herrn: Adam ist der Herr der Menschen, du bist der Herr der Nachkommen Adams, der Herr der Rûm ist Ṣuhejb, der der Perser ist Selmân, der der Aethiopier ist Bilâl (s. oben p. 136), der Herr der Bäume ist der Lotus (sidr), der Herr der Vögel ist der Adler, der Herr der Monate ist der Ramaḍân, der Herr der Wochentage ist der Freitag und der Herr des Sprachausdrucks ist das Arabische.“[2] Die Araber hatten von jeher, um den Reichthum ihrer Sprache in unwiderleglicher Weise zu demonstriren, gerne mit der in anderen Sprachen unerreichten Synonymik ihrer Muttersprache geprunkt und dies Argument haben sie bis in die neueste Zeit mit besonderer Vorliebe festgehalten. Davon kann man sich im Verkehr mit Arabern oft überzeugen. Die volksthümliche Anschauung über diese Frage kommt auch in einer Episode des ʿAntarromans zur Geltung.[3] Nachdem ʿAntar die gefeiertesten Helden der arabischen Stämme im Felde bekämpft und besiegt hatte und hiedurch auch für seine poetischen Leistungen den Anspruch der Ebenbürtigkeit erheben durfte, setzte er es durch, dass sein Gedicht an das Thor der Kaʿba geheftet werden konnte, wo es bestimmt war, der Gegenstand grosser Ehrenbezeigungen von Seiten der arabischen Dichter und Helden zu werden. Diese Genugthuung wird ihm aber nicht eher zu Theil, bis er nicht noch eine Prüfung besteht. Die concurrirenden Dichter entsenden nämlich Imruʾ-ul-Ḳejs, der den ʿAntar aus der Synonymik des Schwertes, des Speeres, des

1) Al-risâla al-muʿriba ʿan sharaf al-aʿrâb; bei Al-Ḳasṭalânî VIII, p. 31 wird aus derselben eine von Sûre 4: 3 ausgehende Stelle über die verschiedenen Arten der syntaktischen Aneinanderreihung von Zahlwörtern citirt.

2) Sejjid al-kalâm al-ʿarabijja. Al-Damîrî II, p. 410 unten.

3) Sîrat ʿAntar XVIII, p. 47—56.

Panzers, der Schlange und des Kameels einer strengen Prüfung unterzieht. Eben diese reiche Synonymik haben aber die dem Araberthum feindlichen Schriftsteller als Ausgangspunkt ihrer Verhöhnung der arabischen Sprache benutzt. In diesem Zusammenhang ist der dem Ḥamza zugeschriebene ironische Ausspruch zu verstehen: „Die Namen der Unglücksfälle (al-dawâhî) sind selbst Unglücksfälle.“ [1] Bekanntlich ist die Dawâhî-synonymik eine unmässig reichliche; Ḥamza selbst hat vierhundert Ausdrücke gesammelt.

Gegen solche Ausfälle hat nun Abû-l-Ḥusejn ibn Fâris, der Apologet der arabischen Nation und Sprache,[2] die Vorzüglichkeit der letztern gegenüber den Shuʿûbiten zu vertheidigen. Wir haben schon anderwärts nachgewiesen, dass dieser Sprachgelehrte in einem seiner philologischen Werke den Zweck verfolgte, die Angriffe der Feinde des Araberthums auf die arabische Sprache abzuwehren und einige Abschnitte dieses Werkes[3] der Widerlegung der in jenen Kreisen gangbaren Angriffe widmete. Wir wollen aus jener Abhandlung[4] hier kurz wiederholen, was zur Aufklärung dieser Bewegung dienen kann.

Ibn Fâris geht als Vertreter der arabischen Partei natürlicherweise von dem Standpunkte aus, dass „die arabische die vorzüglichste und reichste aller Sprachen sei“. „Man kann allerdings — so sagt er — nicht die Behauptung aufstellen, dass man seine Gedanken richtig nur in arabischer Sprache ausdrücken könne; jedoch steht der Gedankenausdruck in anderen Sprachen auf der niedrigsten Stufe des Gedankenausdruckes, da sie nichts anderes thun, als bloss den Gedanken Anderen mitzutheilen. Auch der Stumme drückt seine Gedanken aus, aber nur durch körperliches Deuten und mittels Bewegungen, welche auf den grössten Theil seiner Absicht hinweisen: doch keiner wird derlei Gedankenausdruck Sprache nennen können, geschweige denn, dass man von Jemand, der sich solcher Mittel zum Ausdruck bedienen muss, sagen könne, dass er klar und verständlich oder gar beredt spricht.“

„Man kann auch das Arabische in keine andere Sprache übersetzen, wie das Evangelium aus dem Syrischen ins Aethiopische und Griechische, die Tôrâ und der Psalter und die übrigen Bücher Gottes ins Arabische

1) Al-Thaʿâlibî l. c. p. 122.

2) Er war Lehrer des Badîʿ al-Hamadânî, des ersten Makamendichters. Ibn al-Athîr zum Jahre 398, IX, p. 78.

3) Vgl. besonders die Ueberschriften von Cap. III. IV. XIII. XVI der nach einer in Damascus aufgefundenen Hschr. gelieferten Inhaltsangabe ZDMG. XXVIII, p. 163 ff.

4) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern Nr. III (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. WW. 1873. Bd. LXXIII phil. hist. Cl.).

übersetzt werden könnten; denn die Nichtaraber können mit uns in der weiten Anwendung des metaphorischen Ausdruckes nicht wetteifern. Wie wäre es denn z. B. möglich, den 60. Vers der achten Sure in eine Sprache zu übertragen, mit Worten, welche genau den Sinn wiedergeben, der in ihm liegt, man müsste denn (Umschreibungen anwenden), das Zusammengefasste aufrollen, das Abgetrennte verbinden, das Verborgene eröffnen, so dass du etwa sagen würdest: ‚Wenn du mit einem Volke einen Waffenstillstand und Friedensbund geschlossen, du aber dessen List und Vertragsbruch befürchtest, so thue ihm zu wissen, dass du deinerseits die Bedingungen brichst, und kündige ihm den Krieg an, so dass ihr beide gleichmässig betreffs des Friedensbruchs im Klaren seiet.‘ Ebenso ist es mit Sure 18: 10. Auch bei den Dichtern findet man Stellen, die in der Uebersetzung nur durch weitläufige Umschreibung und viele Worte wiedergegeben werden könnten.“ Ibn Fâris ist unendlich überschwänglich in der Aufzählung derjenigen Hilfsmittel der arabischen Sprache, wodurch sie alle andern Sprachen übertrifft. In der Grammatik ragt das Arabische durch sein Iʿrâb über alle anderen Sprachen hervor, wodurch es die logischen Kategorien der Rede mit einer Klarheit unterscheiden kann, wie dies sonst keinem Volke der Welt zu Gebote steht.

„Allerdings — sagt er — glauben Leute, von deren Nachrichten man sich abwenden muss — hier polemisirt er gegen die Shuʿûbiten — dass auch die Philosophen (d. h. die Griechen) Iʿrâb und grammatische Werke besassen; auf solche Nachrichten ist aber nichts zu geben. Jene Leute, welche solche Dinge vorbringen, heuchelten anfangs Rechtgläubigkeit und entnahmen Vieles den Büchern unserer Gelehrten, nachdem sie einige Worte davon veränderten; dann führten sie dies Alles auf Leute zurück, deren Namen einen hässlichen Klang haben, so dass sie die Zunge keines rechtgläubigen Menschen aussprechen kann. Sie erheben dabei noch den Anspruch, dass bei jenen Völkern Poesie zu finden sei; wir haben selbst diese Dichtungen gelesen und gefunden, dass dieselben unbedeutend sind, nur wenig Anmuth haben und dass ihnen auch kein rechtes Metrum eigen ist. Fürwahr, Poesie besitzt nur das arabische Volk, das in seinen poetischen Werken seine geschichtlichen Erinnerungen aufbewahrt. Die Araber haben eine metrische Wissenschaft, durch welche das regelrechte Gedicht von dem mangelhaften unterschieden werden kann. Wer die Feinheiten und Tiefen dieser Wissenschaft kennt, der weiss, dass sie alles dasjenige übertrifft, was die Leute als Beweise für ihre Meinungen anzuführen pflegen, welche in dem Wahne leben, dass sie die Wesenheiten der Dinge zu erkennen im Stande sind: Zahlen, Linien und Punkte. Ich kann den Nutzen dieser

Dinge nicht einsehen, es sei denn, dass sie trotz des geringen Nutzens, den sie bringen, den Glauben schädigen und Dinge im Gefolge haben, gegen welche wir Gottes Beistand anrufen wollen.“

Der Apologet der arabischen Sprache muss folgerichtig auch jene Angriffe zurückweisen, welche die Gegner gegen die Synonymik vorzubringen pflegen. Er weist darauf hin, dass es der arabischen Sprache durch diesen Reichthum möglich wurde, eine Praecision des Ausdruckes zu erlangen, welche sonst in keiner Sprache erreicht wurde. „Kein Volk kann die arabische Nomenclatur des Schwertes, des Löwen, der Lanze u. a. m. in seine Sprache übersetzen. In der persischen Sprache muss sich der Löwe mit einem einzigen Namen begnügen, wir aber geben ihm fünfzig und hundert; Ibn Châlawejhî zählt 500 Namen für den Löwen und 200 für die Schlange.“ Und ein jeder dieser Namen entspricht einem andern Momente des Wesens der zu benennenden Dinge, sie legen demnach von einer überaus scharfen Beobachtung desselben Zeugniss ab.[1]

Ein anderes Moment aus dem Kreise der Eigenthümlichkeiten der arabischen Sprache, dessen Betrachtung die Feinde des Arabismus dazu benutzten, um die Unzulänglichkeit der arabischen Sprache nachzuweisen und die Thatsache nahezuführen, dass es rein aus der Luft gegriffen sei, wenn die Araber mit der Vollkommenheit und Unübertrefflichkeit ihrer Sprache grossthun, bot die Gruppe von arabischen Wörtern, welche von den Philologen Aḍdâd genannt wird, d. h. Wörter, die bei vollständig identischer Lautung entgegengesetzte Bedeutungen vertreten. Dass die Iranophilen diese Eigenthümlichkeit der arabischen Sprache als Anlass benutzten, dieselbe herabzusetzen, wissen wir aus der Einleitung des Abû Bekr ibn al-Anbârî (st. 328) zu seiner durch M. Th. Houtsma in Leiden herausgegebenen Specialschrift über diese Wortgruppe. „Die Menschen, welche unrichtige Lehrmeinungen vorbringen und die arabische Nation geringschätzen, sind der falschen Meinung, dass diese Spracherscheinung des Arabischen ihren Grund habe in der Mangelhaftigkeit der Weisheit der Araber, in dem kleinen Masse ihrer Eloquenz und den vielfachen Verwirrungen in ihrem gegenseitigen mündlichen Verkehr. Sie argumentiren, dass jedem Wort seine bestimmte Bedeutung eigen ist, auf welche es hinzuweisen und dessen Sinn es zu vergegenwärtigen habe; wenn nun aber ein und dasselbe Wort zwei verschiedene Bedeutungen vertritt, so weiss der Angeredete nicht, welche Bedeutung der Redner im Sinne hat und dadurch wird der Zusammenhang des Namens mit dem benannten Begriff zunichte.[2]

1) Ibn Fâris, Fikh al-luġa bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 153—157.

2) Kitâbo-'l-adhdâd etc. ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1881.

Wir ersehen aus diesen Vertheidigungen der arabischen Spracheigenthümlichkeiten durch Ibn Durejd, Ibn Fâris und Ibn al-Anbârî, dass es im IV. Jhd. einen linguistischen Shuʿûbismus gab, welcher die Bestrebung der Vertreter der genealogischen, politischen und kulturgeschichtlichen Shuʿûbijja des vorangegangenen Jahrhunderts auf einem Gebiete betrieb, auf welchem der arabische Stolz am empfindlichsten verletzt werden konnte. Aber noch im VI. Jhd. fühlte man das Bedürfniss, die Aḍdâd-frage vom Standpunkte der Polemik gegen die Shuʿûbijja zu verhandeln. Auf diesen Umstand deutet der Titel, den Al-Baḳḳâlî (st. 526) seiner darauf bezüglichen Schrift gab: „Geheimnisse der Bildung und Ruhm der Araber.“[1] Wir ersehen daraus, dass Al-Zamachsharî auf ganz actuelle Verhältnisse anspielt, wenn er sich an der oben angeführten Stelle der Shuʿûbijja entgegenstellt.

---

1) Redslob, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen (Göttingen 1873) p. 9.

Excurse und Anmerkungen.

I.

Was ist unter „Al-Ǵâhilijja“ zu verstehen?

Schon in der frühesten Zeit des Islam zeigt sich das Bestreben der Muhammedaner, das beschränkte Bild historischer Menschheitsentwickelung, das ihnen ihre religiöse Weltanschauung bot, durch die Markirung von geschichtlichen Wendepunkten übersichtlich zu gestalten, Geschichtsepochen abzugrenzen, eine Eintheilung jenes Entwickelungsganges in Geschichtsperioden festzustellen. Keine Weltanschauung, sobald sie sich ihrer selbst bewusst wird, kann sich dieser analytischen Arbeit entschlagen; in ihr äussert sich ja zu allererst das Bewusstsein ihrer selbst, ihres Unterschiedes von vorangegangenen, vorbereitenden Entwicklungsstadien.

Die weltgeschichtliche Eintheilung der Muhammedaner hat ihrer Natur nach ausschliesslich die religiöse Entwickelung der Menschheit im Auge, und beachtet nur jene Momente, von welchen der Islam glaubte, dass sie vorbereitende Stufen für ihn selbst bilden. Die Perioden des Judenthums, des Christenthums und des Islam: dies sind die drei Zeitalter, welche für eine solche Betrachtung als die Entwickelungsphasen der Welt- oder besser: der Religionsgeschichte unterschieden werden. Die Muhammedaner fassen diese Entwickelungsfolge unter dem Gleichniss der Aufeinanderfolge des Morgengebetes, des Mittagsgebetes und des Abendgebetes. Die Bestandesdauer der Welt wird unter dem Gesichtspunkte eines ganzen Tages gefasst. „Euer Verhältniss zu den Besitzern der beiden Bücher — so lässt man den Propheten zu den Rechtgläubigen sprechen — lässt sich durch folgendes Gleichniss veranschaulichen. Jemand miethete Lohnarbeiter und sagte ihnen: Wer den ganzen Tag über arbeitet, der erhält als Entlohnung eine bestimmte Summe. Nun arbeiteten einige (und dies sind die Juden) bis Mittag und sagten: Wir arbeiten nicht weiter, wir verzichten auf den bedungenen Lohn und was wir bisher gearbeitet haben, das wollen wir auch umsonst gethan haben! Als sie sich nicht zur Vollendung ihrer Arbeit und zur Erlangung

ihres vollen Lohnes bereden liessen, da miethete der Arbeitsherr für den Rest des Tages andere Diener, denen er nach Vollendung der Arbeit den ganzen der ersten Gruppe versprochenen Lohn in Aussicht stellte. Aber auch diese (dies sind die Christen) stellten ihre Arbeit zur Nachmittagszeit ein und verzichteten auf den Lohn, selbst nachdem ihnen vorgestellt wurde, dass sie nur noch wenige Stunden zu arbeiten hätten, um den ganzen Lohn zu erringen. Nun wurden wieder andere Arbeiter bestellt, die Muhammedaner, diese arbeiteten bis zum Untergang der Sonne und heimsten denn auch den vollen Arbeitslohn ein.“[1]

Diese Eintheilung bezieht sich jedoch bloss auf die Entwickelung des muhammedanischen Monotheismus und nimmt nur die vorbereitenden Stadien zu demselben in Betracht; die heidnische Welt erscheint in derselben nicht. Die Betrachtung des Verhältnisses des Islam zu dem vorangegangenen, namentlich arabischen Heidenthum, hat die auch im Koran angedeutete, allbekannte Eintheilung der Geschichte (des arabischen Volkes) in zwei Perioden zur Folge gehabt: in die der Ǵâhilijja und die des Islam. Die ganze ungläubige, vormuhammedanische Zeit ist Al-Ǵâhilijja. Zwischen diese beiden Zeitalter finden wir die Nubuwwa, die Zeit des prophetischen Auftretens und der Missionsthätigkeit des Muhammed eingeschoben.[2] Der Vollständigkeit wegen sei hier noch erwähnt, dass auch die Ǵâhilijja in zwei Perioden getheilt wird: in die alte Ǵ. (d. h. die Zeit von Adam bis Noah oder Abraham, nach Anderen von Noah bis Idrîs) und in die neuere Ǵ., von Jesus bis Muhammed.[3] Diese, wie wir sehen, höchst unklare Unterabtheilung fand ihren Grund im Missverstehen der Koranstelle 33: 33, wo Muhammed zu den Weibern sagt, sie mögen nicht kokettiren, wie man in der Zeit der „ersten Ǵâhilijja zu kokettiren pflegte“.[4]

Wir haben uns, der allgemeinen muhammedanischen Erklärung folgend, daran gewöhnt, die „Ǵâhilijja“ im Gegensatz zu dem „Islam“ als „die Zeit der Unwissenheit“ aufzufassen. Diese Auffassung ist nicht richtig. Wenn Muhammed den durch seine Predigt eingeleiteten Umschwung zu den Zuständen der vorangegangenen Zeiten in Gegensatz setzte, so wollte er diese nicht als die Zeiten bezeichnen, in welchen Unwissenheit herrschte;

---

1) B. Iǵâra nr. 8. 11 in verschiedenen Versionen. Tauḥîd nr. 48 werden die Gebetszeiten genannt; in dieser Version erhalten sowohl Juden als Christen je einen Theil des Lohnes, die ausharrenden Arbeiter aber erhalten den doppelten Lohn; vgl. auch Anbijâ' nr. 44.

2) Aǵ. IV, p. 00, 6 v. u. 3) Al-Ḳasṭalânî VII, p. 329.

4) Auch die Erklärung wird erwähnt, dass die erste Ǵ. die ganze vormuhammedanische Zeit umfasse, unter neuerer Ǵ. aber der Rückfall ins Heidenthum nach des Propheten Auftreten zu verstehen sei. Vgl. Al-Bejḍâwî II, p. 128, 11 z. St.

er hätte ja in diesem Falle der Unwissenheit nicht die Gottergebenheit und das Gottvertrauen, sondern: al-ʿilm „das Wissen“ entgegengesetzt.[1] Wir erklären im Verlaufe des vorliegenden Buches das Wort Al-Ǵâhilijja mit „Zeit der Barbarei“, denn mit der Barbarei wollte eben Muhammed den durch ihn gepredigten Islam in Widerstreit setzen.

So kleinlich und geringfügig es sonst scheinen darf, der blossen Uebersetzung eines Wortes zu viel Gewicht beizulegen, so glauben wir doch, dass die richtige Bestimmung des Begriffes der Ǵâhilijja für die gegenwärtigen Studien nicht nebensächlicht ist; sie hilft uns für die Erkenntniss der muhammedanischen Betrachtung der heidnischen Zeit den richtigen Gesichtspunkt gewinnen. Und darum wird es des Raumes verlohnen, unsere Meinung weitläufiger zu begründen.

Muhammed hat mit Ǵâhilijja gewiss nichts anderes ausdrücken wollen als den Zustand, der in den poetischen Denkmälern der seinem Auftreten vorangehenden Zeit mit dem Verbum ǵhl, dem Substantiv ǵahl und dem Nomen agentis ǵâhil bezeichnet wird. Wohl finden wir auch in der alten Sprache den Begriff des Wissens (ʿilm) als Gegensatz zu ǵahl;[2] jedoch gründet sich diese Entgegensetzung auf eine secundäre Bedeutung des ǵhl. Die ursprüngliche Bedeutung zeigt uns die in der alten Sprache viel häufigere antithetische Gegenüberstellung der in Rede stehenden Wortgruppe mit ḥlm, ḥilm und ḥalîm. Die letzteren Worte bezeichnen nach ihrer etymologischen Bedeutung den Begriff der Festigkeit, Stärke, körperlichen Integrität und Gesundheit, und dann auch den der sittlichen Integrität, der „Solidität“ des gesitteten Charakters, der leidenschaftslosen ruhigen Ueberlegung, der Milde im Umgang. Der Ḥalîm ist, was wir von unserem Gesichtspunkte aus einen gesitteten Menschen nennen würden. Der Gegensatz von alledem ist der Ǵâhil, ein wilder, ungestümer, unüberlegter Charakter, der den Eingebungen zügelloser Leidenschaft folgt und sich durch das thierische Wesen in sich zur Grausamkeit bestimmen lässt, mit einem Wort: ein Barbar.

---

1) Aus Sure 3: 148 ist ersichtlich, dass Muhammed ein vorwiegendes Kennzeichen der Ǵâhilijja darin fand, dass dieselbe keinen von Gott ausgehenden Befehl anerkennt. Die Ûlû-l-ʿilmi und al-râsichûna fî-l-ʿilmi 3: 5. 16, 4: 160 bilden nicht den Gegensatz zur Ǵâhilijja.

2) Al-Mutalammis, Aǵ. XXI, p. 207, 8; ʿAntara, Muʿall. v. 43 in kunti ǵâhilatan bimâ lam taʿlamî, Nâb. 23: 11 walejsa ǵâhilu shej'in mithla man ʿalima, Ṭarafa 4: 102; vgl. die dem Imrḳ. bei Al-Jaʿḳûbî ed. Houtsma I, p. 250, 10 (fehlt im Dîwân ed. Ahlwardt) zugeschriebene Zeile. In späterer Zeit, nach dem Eindringen der allgemein gebräuchlichen falschen Erklärung des Wortes Ǵâhilijja wird diese Entgegensetzung noch viel häufiger. Dahin gehört bereits die oben p. 31, Anm. 1 behandelte Stelle.

„Es möge fürwahr niemand wild gegen uns handeln (lâ jaǵhalan); denn wir würden dann die Wildheit der Wildhandelnden (ǵahla-l-ǵâhilîna) übertreffen.“

Der Art des Charakters und der Handlungsweise, gegen welche sich ʿAmr b. Kulthûm[1] nach der Weise der Ǵâhilijja durch die Androhung wilder Vergeltung schützen will, wird in der Regel al-ḥilm, die Milde — nicht aber al-ʿilm — entgegengesetzt.

„Walau shâ'a ḳaumî kâna ḥilmija fîhimî * wakâna ʿalâ ǵuhhâli aʿdâ'ihim ǵahlî“
„Wenn mein Stamm wollte, so bethätigte ich meine Milde an ihnen — und ich bethätigte gegen seine wilden Feinde meine Wildheit“

also nicht wie Freytag übersetzt: et contra ignorantes inimicorum eius ignorantia mea.[2]

Ein anderes Beispiel hierfür bietet eine Zeile aus dem Gedichte des Ḳejs b. Zuhejr über den selbstverschuldeten Tod des Ḥamal b. Badr:

„Aẓunnu-l-ḥilma dalla ʿalejja ḳaumî * waḳad justaǵhalu-l-raǵulu-l-ḥalîmu
„Wamârastu-l-riǵâla wa-mârasûnî * fa muʿwaǵǵun ʿalejja wamustaḳîmu“[3]

ein klassisches Beispiel für dies gegensätzliche Verhältniss von ḥilm und ǵahl. Die falsche Voraussetzung, dass Ǵâhil der Gegensatz des „Wissenden“ sei und dass demzufolge istaǵhala so viel sei als „jemand für unwissend halten“, hat hier die Uebersetzer irregeleitet. Freytag, der die Scholien Al-Tebrîzi's und Al-Marzûḳî's, die auf die richtige Uebersetzung führen, missverstanden hat, übersetzt: „Mansuetudinem meam in causa fuisse puto cur gens mea contra me ageret et fit interdum ut mansuetus ignorans habetur.“ E. Rehatsček übersetzt: „I think [my] meekness instigated my people against me, and verily a meek man is considered a fool.“[4] Was Ḳejs sagen wollte, hat auch hier Rückert richtig erkannt (I, p. 135):

„Ich denk', um Mässigung (ḥilm) kann mein Volk mich loben,
„Doch der Gemässigteste (ḥâlîm) gereizt mag toben“,

d. h. wörtlich: Der wilde Mann kann zu wilden Ausschreitungen gebracht werden. Istaǵhala ist: die Manieren eines Ǵahil an den Tag legen, hier im Passivum: zu solchen wilden Manieren veranlasst werden. Dazu passt die zweite Verszeile:

„Ich erprobte die Männer und sie erprobten mich — es gab darunter solche, die sich gegen mich krumm (roh und ungerecht) zeigten, und solche, die sich gerade (gut und gerecht) benahmen.

1) Muʿall. v. 53. 2) Ḥam. II, p. 488.
3) Aǵ. XV, p. 32; Ḥam. I, p. 210.
4) Specimens of pre-islamitic arabic Poetry, Journ. Royal As. Soc. — Bombay Branch — XXXIX (1881) p. 104.

Dieser Gegensatz von „krumm" und „gerade" (muʿawwaǵ und mustakîm) entspricht auch sonst in der Poesie der arabischen Helden dem Gegensatze von ǵâhil und ḥalîm.[1]

„Fa'in kuntu muḥtâǵan ilâ-l-ḥilmi innanî * ilâ-l-ǵahli fî baʿḍi-l-aḥâjîni aḥwaǵu
Walî farasun lil-ḥilmi bil-ḥilmi mulǵamu * walî farasun lil-ǵahli bil-ǵahli musraǵu
Faman râma takwîmî fa'innî mukawwamun * waman râma taʿwîǵî fa'innî muʿawwaǵu."

„Wenn ich auch die Milde nöthig habe, so habe ich doch zu manchen Zeiten die Wildheit (ǵahl) noch nöthiger;
„Ich habe ein Ross, das mit Milde aufgezäumt ist, dann habe ich ein zweites Ross, das mit Wildheit gesattelt ist;
„Wer nun will, dass ich gerade sei, dem bin ich auch gerade, wer aber meine Krümmung wünscht, für den bin ich auch gekrümmt."[2]

Der heidnische Held Al-Shanfarâ sagt in seinem berühmten Lâmijjat al-ʿarab v. 53:

„Die wilden Begierden (al-aghâlu) überwältigen nicht meinen milden Sinn (ḥilmî), und man sieht mich nicht nach bösen Nachrichten fahnden und verläumden."[3]

Man sieht hier, wie der Araber aus ǵahl den Plural aghâl gebildet hat, um die Menge der bösen Leidenschaften und die verschiedenen Momente der thierischen Grausamkeit auszudrücken; einen ebensolchen Plural hat man auch aus ḥilm gebildet (aḥlâm).

Ṭarafa schildert die Tugend edler Araber:

„Sie unterdrücken die Rohheit (al-ǵahla) in ihrem Kreise und sind zu Hilfe dem Mann von Besonnenheit (ḏî-l-ḥilmi), dem Vornehmen."[4]

und in demselben Sinne ein anderer Dichter:

„Kommst du zu ihnen, so findest du ringsum ihre Häuser,
„Kreise, in welchen durch ihre gute Art die Rohheit geheilt wird, (maǵâlisa kad jushfâ bi-aḥlâmihâ-l-ǵahlu)."[5]

Ǵahl war also keine Tugend im Auge des alten Arabers — es eignet zumeist dem jugendlich ungestümen Charakter[6] — aber auch nicht absolut

---

1) ʿiwaǵ wird im Parallelismus als Synonym von ǵahl gebraucht, z. B. in dem Gespräch des Ḥârith b. Kalda mit dem persischen König, Ibn Abî Uṣejbiʿa I, p. 110, 14. Unter al-millat al-ʿauǵâ', die krumme Religion (B. Bujûʿ nr. 50), ist wohl nichts anderes als die Ǵâhilijja zu verstehen.

2) Die Quelle dieser Zeilen ist mir leider abhanden gekommen.

3) Chrestomathie arabe von De Sacy, 1. Aufl. III, p. 8: „Ma sagesse n'est point le jouet des passions insensées."

4) Ṭarafa 3: 7, vgl. fast wörtliche Wiederholung des ersten Halbverses ibid. 14: 8.

5) Zuhejr 14: 37. 6) Nâb. 4: 1.

verwerflich. Die Muruwwa bestand auch darin, zu wissen, wann Milde dem Charakter des Helden nicht entspricht und Ǵahl wohl angebracht wäre:

„Ich bin grausam (ǵahûl), wenn die Milde (taḥallum) den Helden verwerflich machen würde; milde (ḥalîm), wenn dem Edeln die Grausamkeit (ǵahl) unziemlich wäre",[1]

oder wie im Geiste des Heidenthums gesagt wird:[2]

„Eine Schmach ist manche Milde (inna min-al-ḥilmi ḏullun), du weisst es wohl; aber Milde, wenn man Macht hat (grausam zu sein) ist ehrenvoll."

Unter welchen Verhältnissen Ḥilm Schmach und Niedrigkeit wäre, dies sagt uns näher ein anderer Dichter, der denselben Gedanken ausdrückt:

„Der Milde unter uns ist ungestüm (ǵâhil) in der Vertheidigung seines Gastfreundes;
„Der Ungestüme ist mild (ḥalîm), wenn er von ihm (dem Gastfreund) beleidigt wird."[3]

Und dieses Ǵahl kommt nicht in roher Rede, sondern in kräftigen Thaten zum Ausdruck:

„Wild handeln wir mit unseren Händen (taǵhalu ejdîna), aber mild ist unser Sinn,
„Mit Thaten schmähen wir, nicht mit der Rede."[4]

Die Beispiele könnten noch weiter vermehrt werden,[5] so wie auch noch eine Reihe von Beispielen aus der neuern Poesie angeführt werden könnte,[6] welche die bisher in Betracht gezogene Antithese zu beleuchten geeignet wären. Ǵâhil und Ḥalîm sind zwei Klassen, von denen unter die eine oder die andere jeder Mensch gehört:

„wa mâ-l-nâsu illâ ǵâhilun wa ḥalîmu."[7]

Wir wollen nur noch auf einige alte Sprichwörter verweisen, in denen sich dieser Gegensatz ausprägt: „Al-ḥalîm maṭijjat al ǵahûl" „Der Milde ist das Reitthier des Grausamen", d. h. er lässt mit sich schonungslos umgehen, ohne dafür auf Rache zu sinnen oder seinem Peiniger Gleiches mit Gleichem zu vergelten;[8] ferner „Ḥasbu-l-ḥalîmi anna-l-nâsa anṣâruhu ʿalâ-

1) Ḥam. II, p. 263.

2) ibid. I, p. 516. Wie es scheint, ist dieser Vers des Sâlim b. Wâbiṣa von einem spätern Dichter bei Al-Masʿûdî V, p. 101 benutzt und in muhammedanischem Sinne verändert worden, wodurch er zu einer Verherrlichung der Versöhnlichkeit gestaltet wurde.

3) Ḥam. p. 311 v. 2. 4) ibid. p. 693 v. 2.

5) z. B. noch: Huḏejl. 102: 12, 13; Opuscula arab. ed. Wright p. 120, 4; Ḥassân bei Ibn Hishâm p. 625, 4 v. u.

6) Mutan. 27: 21 (ed. Dieterici I, p. 70). Man vgl. eine kleine Sammlung im Mustaṭraf I, p. 195 ff.

7) Al-Mubarrad p. 425, 9. 8) Al-Mejdânî I, p. 186.

l-ǵâhili“ „Es ist Genugthuung für den anständigen Menschen, dass ihm seine Mitmenschen gegen den Ǵâhil Hilfe leisten.“[1] Nirgends kann ǵâhil in den angeführten Beispielen einen „Unwissenden“ bedeuten, ebensowenig wie in dem (bei Al-Mejdâni fehlenden) Sprichworte: „aǵhalu min al-namr“ grausamer als der Tiger![2] In demselben Sinne fordert ein von Abû Hurejra tradirter Ausspruch des Propheten von dem, der sich im Zustande des Fastens befindet, walâ jaǵhal, d. h. dass er sich nicht zu Thaten der Rohheit hinreissen lasse, „wenn jemand ihn bekämpfen will oder ihm lästert, so möge er sagen: ich faste.“[3]

Wenn also Muhammed und seine ersten Nachfolger die dem Islam vorangegangene Zeit die Zeit der Ǵâhilijja nennen, so haben wir darunter keineswegs an jene χρόνους τῆς ἀγνοίας zu denken, welche der Apostel dem Christenthum vorangehen lässt;[4] denn für diese ἀγνοία (syrisch ṭâʿjûthâ) hat Muhammed den arabischen terminus ḍalâl (Irrung), dem er seine hudâ (Rechtleitung) gegenüberstellt (vgl. oben Seite 12 Anm. 1). Die Ǵâhilijja ist vielmehr in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Zeit, in welcher Ǵahl — in dem bisher beobachteten Sinne — herrschte, also Barbarei, Grausamkeit. Wenn die Verkünder des Islam sagen, dass dieser den Sitten und Gewohnheiten der Ǵâhilijja ein Ende gemacht, so haben sie jene barbarischen Gebräuche, jene wilde Gemüthsart im Auge, durch welche sich das arabische Heidenthum von dem Islam unterscheidet, und durch deren Abschaffung Muhammed der Reformator der Sitten seines Volkes werden wollte; den Hochmuth der Ǵâhilijja (ḥamijjat al-ǵâhilijja),[5] den Stammesstolz und die endlosen Stammesfehden, den Cultus des Rachegefühls, die Verwerfung der Versöhnlichkeit und alle anderen Eigenthümlichkeiten des arabischen Heidenthums, welche der Islam überwinden sollte. „Wenn man nicht die lügenhafte Rede und das Ǵahl verlässt (d. h. die wilden Sitten) — so überliefert Abû Hurejra — fürwahr, Gott hat es nicht nöthig, dass man sich in Speise und Trank Beschränkungen auferlege.“[6] Dieser Traditionssatz spricht klar dafür, dass man in älterer muhammedanischer Zeit unter Ǵahl dasselbe verstand, was wir von diesem Ausdruck in der alten arabischen Poesie kennen lernen konnten. „Wir waren früher ein Volk, Leute der Ǵâhilijja — so lässt man Ǵaʿfar b. Abî Tâlib zu dem aethiopischen Fürsten sprechen —: wir beteten Götzen an, wir genossen vom Aase, wir begingen schändliche Dinge, wir achteten nicht die Bande des Blutes,

---

1) Al-Mejdânî I, p. 203. 2) Mustaṭr. I, p. 156. 3) Muw. II, p. 121.

4) Apgsch. 17:30, vgl. 3:17. Wellhausen, Arab. Heidenthum p. 67 Anm. (und schon vor ihm Joh. Dav. Michaelis, Oriental. und exeget. Bibliothek XVI — 1781 — p. 3) combinirt das Wort Ǵ. mit diesem neutestamentlichen Ausdruck.

5) Sure 48: 26. 6) B. Adab nr. 50.

wir verletzten die Pflicht der Treue, der Starke von uns bedrückte (verzehrte) den Schwächern. So waren wir, bis dass Gott einen Propheten aus unserer Mitte entsandte, dessen Abstammung und Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit und Tugend uns bekannt ist, er rief uns zu Gott, damit wir seine Einzigkeit bekennen und ihn anbeten, und von uns werfen, was wir und unsere Voreltern ausser ihm anbeteten, Steine und Götzenbilder; er befahl uns, die Wahrheit zu sprechen, die Treue zu halten, die Bande des Blutes zu achten, die Schutzpflichten treu zu erfüllen, uns von verbotenen Dingen und vom Blutvergiessen fern zu halten; er verbot uns die schändlichen Laster und die ungerechte Rede, das Vergeuden der Habe der Waisen, die Verleumdung der Unbescholtenen u. s. w.“[1] Und in den Einladungen an die Heiden, sich zum Islam zu bekennen, werden fast ausschliesslich nur moralische — nicht ritualistische — Momente gefordert; so z. B. geschieht die Huldigung der zwölf Neophyten bei der ʿAḳaba unter folgenden Bedingungen: sie werden Gott nichts zugesellen, sie werden nicht stehlen, nicht ehebrechen, ihre Kinder nicht tödten, nicht hochmüthig sein.[2] Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem der ältere Islam die Ǵâhilijja dem Islam gegenüberstellt. Es werden auch die rituellen Gesetze des Islam erwähnt; aber das Schwergewicht des der Ǵâhilijja entgegengesetzten Lebens fällt auf das Verlassen der Anbetung lebloser Dinge und hauptsächlich auf das Verlassen unsittlicher und grausamer Handlungen, in denen der Prophet und seine Apostel den Grundcharakter der Ǵâhilijja erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Ǵâhilijja der Gegensatz dessen, was man in religiösem Sinne Dîn nannte und die Entgegensetzung der beiden Worte ist aus der ältesten Zeit des Islam bezeugt.[3]

Was der Islam anstrebte, war im Grunde genommen nichts anderes, als ein Ḥilm höherer Art als ihn der Tugendcodex der heidnischen Zeit gelehrt hatte. Gar manche Tugend des heidnischen Araberthums hat Muhammed, wie wir gesehen haben, zum moralischen Gebrechen degradirt, und umgekehrt hat er manche Art des socialen Verhaltens, welche dem Araber als entehrend galt, zur Tugend erhöht. Er nennt mit grosser Vorliebe gerade denjenigen einen Ḥalîm, der die Tugenden der Versöhnlichkeit und Nachsicht übt. Auch Allâh nennt er von diesem Gesichtspunkte aus sehr oft: ḥalîm,[1] ein Titel, mit dem er unter den Propheten vorzugsweise den Ibrâhîm zu schmücken pflegt.[5]

1) Ibn Hishâm p. 219. 2) Ṭab. I, 1213.

3) In einem Gedicht des Tamîm b. Ubejj b. Muḳbil, Jâḳût II, p. 792, 7. Gegensatz von Ǵ. und Sunnat al-islâm, Ibn Abî-l-Zaʿrâʾ bei Ibn Durejd p. 234 ult.

4) z. B. Sure 2: 225. 236, 3: 149, 5: 131, 17: 46, 22: 58, 35: 39, 64: 17 zumeist in Verbindung mit ġafûr, verzeihend. 5) z. B. 9: 115, 11: 77.

Durch Muhammeds Lehre wurde demnach eine Verschiebung des Begriffskreises des Ḥilm bewirkt; und wir verstehen daher leicht, wenn die heidnischen Mitbürger des Propheten, die sich seiner Lehre entgegensetzen, in einemfort die Anklage gegen den Reformator ihrer Sitten im Munde führen, dass er ihr Ḥilm für Tollheit erklärt (jusaffih aḥlâmanâ),[1] d. h. vieles als Acte der Barbarei (ǵâhilijja) brandmarkt, was in ihren Augen als höchste Tugend galt. Das Wort Safîh, Thor, Narr, ist ein Synonym des Wortes Ǵâhil und gehört in jene Gruppe von Worten, die wie kesîl und sâkhâl (im Hebräischen)[2] nicht nur den Narren, sondern auch den Grausamen und Ungerechten bezeichnen.[3]

Wenn also der zum Islam bekehrte Zejd b. ʿAmr b. Nufejl sein Heidenthum abschwört, so sagt er in diesem Sinne:

„Und auch (dem Götzen) Ǵanm will ich nicht mehr unterwürfig sein, während er uns als Gott galt in jener Zeit, als mein Ḥilm wenig war,"

d. h. als ich noch ein Ǵâhil war, in der Zeit der Ǵâhilijja.[4] Dies letztere ist also auch in der ersten muhammedanischen Zeit, ebenso wie in der heidnischen, der begriffliche Gegensatz von Ḥilm, noch nicht von ʿIlm (Wissenschaft). Diese beiden werden von einander fest unterschieden. „Es giebt Leute — so heisst es in einer Tradition des ʿUbâda b. al-Ṣâmit — denen Wissenschaft und Ḥilm zutheil ward, und andere, die nur des einen von beiden theilhaftig wurden."[5]

In Folge dieser durch die muhammedanische Moral vollzogenen Beschränkung des Begriffes des Ḥalîm auf jene Menschen, welche die Tugend im Sinne des Islam üben, konnte es leicht geschehen, dass an seine Stelle der Muʾmin, der Rechtgläubige, als Gegensatz zum Ǵâhil trat, d. h. in muhammedanischem Sinne nicht nur der in dogmatischer Beziehung correcte, sondern auch in praktischer Beziehung dem Willen Gottes entsprechende Mensch. So spricht Rabîʿ b. Chejtham von zweierlei Menschen: man ist entweder Muʾmin — einem solchen soll man nichts zu Leide thun — oder Ǵâhil

1) Ṭab. I, 1175, 5, 14; 1179, 8; 1185, 13. Ibn Hishâm p. 167 penult.; 168, 7; 169, 4; 186, 2; 188, 1; 190, 9; 225 ult. Vgl. Ṭab. I, 977, 8 jusaffihanna ʿuḳûlakum wa ʿuḳûla âʾbâʾikum, Al-Jaʿḳûbî II, p. 264, 9.

2) Zur Uebersetzung von ἀδικήσαντος und ἀδικηθέντος wird in der syr. Uebersetzung die Afʿelform von sekhal gebraucht, II. Kor. 7: 12. Es sei hier erwähnt, dass der hebräische Uebersetzer des Dalâlat von Maimonides Ǵâhilijja mit sekhâlîm übersetzt. III, c. 39 Ende.

3) salabtinî ḥilmî „du hast mir meinen Verstand geraubt" Ag. VI, 57, 6. Sfh ist auch (wie sein Synonym ǵhl) Gegensatz von ḥlm, z. B. Zuhejr, Muʿall. v. 63.

4) Ibn Hishâm p. 145, 9; vgl. Ag. III, p. 16, 1.

5) Ibn Ḥaǵar II, p. 396.

— diesem gegenüber soll man nicht grausam vorgehen.[1] Auch in der nichtreligiösen Literatur begegnen wir dieser Entgegensetzung,[2] welche auch in frühere Zeitperioden hineingedacht wird. Von Ḳejs b. ʿÂṣim, den sein Zeitgenosse, der Prophet, den „Herrn aller Zeltbewohner" (Sejjid ahl-al-wabar) nannte, erzählt man, dass er „zu den Ḥulamâʾ der Banû Tamîm gehörte, und sich des Weintrinkens schon in der heidnischen Zeit enthalten habe."[3]

---

1) Iḥjâʾ II, p. 182: Al-nâs raǵulân muʾmin falâ tuʾḏihi waǵahil falâ tuǵâhilhu.

2) Aġ. XVIII, p. 30, 12: wa lâkinnahu ḥadîd ǵâhil lâ juʾmin waʾanâ aḥlam waaṣfaḥ.

3) Ibn Durejd p. 154, 5.

II.

Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam.

1.

Ohne der in neuerer Zeit durch Herbert Spencer's Anregungen auf den verschiedensten Gebieten emporkommenden Theorie der „modernen Euemeristen" das Wort zu reden, darf man behaupten, dass die erhöhte Verehrung für die nationale Vergangenheit und ihre historischen und mythischen Träger ein religiöser Factor im innern Leben des heidnischen Arabers war, eine der wenigen tieferen religiösen Regungen der Seele des Arabers.

Sie kam auch zu äusserem Ausdruck in Formen, die man gewöhnlich in die Ordnung des religiösen Lebens einzureihen pflegt. Hier einige Beispiele. Nach beendigter Wallfahrt pflegten, nach einem traditionellen Bericht, die Pilger im Minâ-thal Halt zu machen und die Thaten ihrer Voreltern in Liedern zu feiern,[1] etwa wie die alten Römer bei ihren Gastmahlen Lieder zum Ruhme ihrer Vorfahren sangen. Darauf soll sich Muhammeds Mahnung Sure 2: 196 beziehen: „Und wenn ihr die Ceremonien der Wallfahrt beendigt habet, so gedenket Allâh's, so wie ihr eurer Vorfahren gedenket und noch mehr." Die Ḳurejshiten der heidnischen Zeit, sowie auch andere Araber, pflegten bei den Voreltern zu schwören — wa ǵaddika „bei deinem Ahn",[2] diese Art des Schwures ist in alten Gedichten

1) Bei Al-Bejḍâwî I, p. 110.

2) Diese Deutung hat Nöldeke aufgegeben, vgl. ZDMG. XLI, p. 723; ich glaubte dieselbe auf Grund obiger Daten aufrecht erhalten zu dürfen. Zu erwähnen ist, dass das Wort ǵadd auch in anderem Zusammenhange die Ausleger in Zweifel darüber setzt, ob es sich auf Vorfahren beziehe oder ein Aequivalent des Wortes bacht sei; z. B. bei dem Ausspruch Al-Muwaṭṭa' IV, p. 84: es nützt nicht dem ḏû-l-ǵadd sein ǵadd; vgl. auch die Doppelerklärung des Wortes maǵdûd; in der Bedeutung: „mit Glücksgütern gesegnet" gebraucht es auch Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî II, p. 179, v. 2.

überaus häufig[1] — und Muhammed hat solche Schwüre verboten,[2] die Zulässigkeit des Schwures nur auf Allâh's Namen beschränkend.[3] Im Islam ist manches von diesen heidnischen Sitten erhalten geblieben; so wie viele Formeln des altarabischen Denkens und Lebens war auch der Schwur „wa-ǵaddika", „wa'abîka", „wa' abîhi" nicht auszutilgen.[4] Selbst in Erzählungen, in denen der Prophet redend eingeführt wird, werden ihm solche Betheuerungen in den Mund gegeben, obwohl man ihn dem ʿOmar einen harten Verweis ertheilen lässt, als dieser bei seinem Vater schwört. Freilich sind die Theologen[5] nicht in Verlegenheit, gelegentlich dieses Widerspruchs ihre Interpretationskünste spielen zu lassen, so oft fromme Leute den heidnischen Schwur bei ihren Vätern auf den Lippen führen. Man habe nach ihrer Meinung in solchen Fällen den grammatischen Notbehelf des Takdîr (restitutio in integrum) anzuwenden. „Bei meinem Vater" sei immer gleichbedeutend mit „bei dem Gotte meines Vaters".[6] Es ist nicht ausgeschlossen, dass muhammedanische Philologen dieses Takdîr als stillschweigende Correctur in einem altarabischen Verse angewendet haben.[7]

Auch dem Grab der Ahnen scheint eine besonders feierliche Bedeutung zugeeignet worden zu sein. Daranf deutet wenigstens ein Vers des Ḥassân b. Thâbit in seinem Lobgedicht auf die Ġassâniden in Syrien:

„Die Nachkommen des Ǵafna ringsum des Grabes ihres Vorvaters, des Grabes des Ibn Mâria, des Edeln, des Ausgezeichneten."[8]

Dies ist allerdings ein localer, vielleicht individueller Zug und in Anbetracht dessen, was wir auch sonst von der Religion der Ġassâniden hören, wäre es gewagt, denselben verallgemeinern und — wie dies gerade mit Bezug

1) Imrḳ. 36: 12, vgl. laʿamru ǵaddî, Lebîd p. 14, v. 6.

2) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 26, Tauḥîd nr. 13. Auch andere heidnische Schwüre muss die Tradition noch untersagen, B. Adab nr. 43, Ǵanâ'iz nr. 84 (man ḥalafa ʿalâ millatin ǵejri-l-islâm) wird von einigen Exegeten darauf bezogen.

3) Shahâdât nr. 27, Adab nr. 73.

4) Vgl. KutheJjir, Aǵ. XI, p. 46, 18, Al-Ṣimma al-Ḳushejrî ibid. V, p. 133, 13.

5) Majmonides hat diese Anwendung des Takdîr für eine analoge Erscheinung im Judenthum übernommen (vgl. ZDMG. XXXV, p. 774 unten); durch die Annahme von ḥadf al-muḍâf erklärt er den Schwur beim Namen Mose's (= warabbi Mûsâ), Le livre des préceptes ed. M. Bloch p. 63 ult.

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 340 und Commentar des Zurḳânî z. St., vgl. Al-Ḳasṭalânî IV, p. 461.

7) Warabbi abîka bei Ḥârith b. Ḥilizza, Aǵ. IX, p. 181, 11 ist kaum als echt zu betrachten, ursprünglich hiess es wohl etwa: laʿamru abîka.

8) Dîwân p. 72, Al-Jaʿḳûbî I, p. 236, 12, Al-Mejdânî I, p. 204; vgl. Reiske, Primae lineae historiae regnorum arabicorum, p. 81. Zur Sache ist auch noch Al-Nâbiġa 1: 6 in Betracht zu ziehen mit Wetzstein, Reisebericht über Ḥaurân und die Trachonen, p. 118.

auf den Ahnencultus so häufig geschieht — zu weitgehenden Folgerungen ausbeuten zu wollen. Allerdings verdient in diesem Zusammenhange die Thatsache betont zu werden, dass bei einigen arabischen Stämmen die Tradition vom Grabe des Stammvaters auch noch in später Zeit festgehalten ward,[1] so z. B. die vom Grabe des Stammvaters der Tamîmiten in Marrân,[2] die des Stammvaters des Kuḍâʿastammes auf einem Berge am Küstenstrich Al-Shihr in Ḥadramaut,[3] wo die ursprünglichen Wohnsitze des nach ihm benannten Stammes vor seiner Auswanderung nach dem Norden sich befunden haben sollen. Auf die Gräber der Ahnen weisen Lobdichter hin, wenn sie die Nachkommen rühmen wollen.[4]

Verschwistert mit dem Cultus der Ahnen ist der Todtencultus. Es besteht zwischen beiden Arten der Pietät nur ein relativer Unterschied, indem jener die Objecte der religiösen Verehrung in der entferntern Urzeit sucht, dieser aber dem Andenken näherer Generationen geweiht ist. Hinsichtlich der Araber können wir sagen, dass uns mehr positive Daten für die Art ihres Todtencultus zur Verfügung stehen, als es jene sind, die uns in Betreff eines Ahnencultus bei ihnen aufbewahrt geblieben sind. Wenn wir überhaupt von letzterem mit Bezug auf die Araber sprechen, so wollen wir keinesfalls der Meinung Raum geben, als ob die Verehrung der Ahnen bei den heidnischen Arabern etwa auch nur annähernd eine solche Stelle einnehme, wie sie Fustel de Coulanges für das religiöse Wesen bei den Römern und Griechen in Anspruch nimmt. Nur bei den südlichen Arabern ist ein entwickelterer Ahnencultus nachgewiesen,[5] bei den Bewohnern des mittlern und nördlichen Theiles des arabischen Gebietes wird man nur spärliche Anhaltspunkte für denselben nachweisen können. Was wir festhalten wollen, ist nur dies, dass unter den moralischen Antrieben, welche der Weltanschauung der Araber zu Grunde liegen, der Hochhaltung der Ahnen ein bestimmender Einfluss eigen ist (vgl. p. 4, oben).

2.

Im Koran wird als eines cultuellen Gegenstandes der heidnischen Araber der Anṣâb oder Nuṣub gedacht. Die Verehrung derselben wird in einem

---

1) Zu vgl. ist auch Al-Fâṣî, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 139, 3 v. u. Das Grab des Kulejb Wâ'il, Jâḳût II, p. 723.

2) Jâḳût IV, p. 479, vgl. Robertson-Smith p. 19.

3) Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 138.

4) Jâḳût II, p. 773, 17 (= Ibn Hishâm p. 89, 4, hier steht aber statt ḳabr immer mejt).

5) Prätorius, ZDMG. XXVII, p. 646. D. H. Müller, Südarabische Studien (Sitzungsberichte der Kais. Akademie in Wien, phil. hist. Cl. LXXXVI, p. 135) p. 35.

Athemzuge mit anderen durch den Islam als verwerflich bezeichneten Dingen, wie Wein, Mejsirspiel u. a. m. verboten,[1] es wird untersagt, Thiere zu geniessen, welche bei denselben (oder ihnen zu Ehren) geschlachtet wurden.[2]

„Den aufgestellten Nuṣub bringe keine Opfer dar — die Höhen bete nicht an, bete nur Gott an" sagt Al-Aʿshâ in seinem Lobgedicht auf Muhammed.[3] Anṣâb, etymologisch identisch mit dem gleichbedeutenden Maṣṣêbhâ des A. T.,[4] bedeutet aufrechtstehende Steine, welchen die Araber des Heidenthums cultuelle Ehren zuwendeten.[5] Gewöhnlich wird dieser Name auf die im Umkreis der Kaʿba aufgestellten Steine bezogen, bei denen die Araber geopfert haben sollen. Wir wollen es für jetzt auf sich beruhen lassen, ob dies letztere wirklich als historisch zu betrachten sei und nur darauf Gewicht legen, dass es sichere Spuren davon giebt, dass man solche Anṣâb bei Gräbern besonders verehrter Heroen errichtete,[6] zum Ausdruck der Verehrung, die dem Grabe zugedacht ward. Die Araber legten sehr viel Gewicht darauf, die Gräber von Menschen, die sie im Leben verehrten, mit Denksteinen zu versehen.[7] Wenn wir in Betracht ziehen, dass ein solches Grab mit demselben Epitheton bezeichnet wird (ǵadath[8] râsin),[9] welches man sonst von Bergen gebraucht (al-ǵibâl al-rawâsi), so können wir folgern, dass man gerne auf die Herstellung eines Denkmals von fester, in

1) Sure 5: 92. 2) ibid. 5: 4.

3) ed. Thorbecke, Morgenländische Forschungen, p. 258. Palmer, Die vierzigjährige Wüstenwanderung Israels, p. 36 findet in dem Namen Wâdî Naṣb auf der Sinaihalbinsel Reminiscenzen alten heidnischen Götzendienstes aus der vorislamischen Zeit.

4) Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, p. 459.

5) Bemerkenswerth ist es, dass unter den Attributen des Anṣâb-cultus der eilende Gang zu den heiligen Steinen erwähnt wird, Koran 70: 43, vgl. dazu B. Ǵanâ'iz nr. 83. Das Eilen bei der Kaʿba-procession, sowie der harte Lauf zwischen Ṣafâ und Marwâ sind wohl Residuen dieses eilenden Ganges zu den Anṣâb. Dadurch wird die Auseinandersetzung bei Snouck, Het Mekkaansche Feest, p. 105, bestätigt.

6) So wie man noch heute mit Wusûm versehene Denksteine zu Ehren solcher Männer errichtet, welche sich durch Schutz oder sonstige Verdienste das Recht auf dauernde Anerkennung des Stammes erwarben. Burton, The Land of Midian revisited (London 1879) I, p. 321.

7) Andererseits würde aus Aǵ. XII, p. 154, 7 — wenn wir dieser Notiz Werth beimessen — folgen, dass man das Grab gefürchteter Feinde zu profaniren strebte. (Anspielung darauf aus späterer Zeit Aǵ. XIII, p. 16, 17.)

8) Dies Wort wird gewöhnlich (Gesenius) mit gâdîsh, Hiob 21: 32, zusammengestellt, welches R. Haja so erklärt: es ist die Ḳubba auf dem Grabe nach Art arabischer Länder (Bacher, Ibn Esra als Grammatiker, p. 177). Das im Koran an drei Stellen vorkommende Wort aǵdâth wird von den ältesten Exegeten mit ḳubûr erklärt. B. Ǵanâ'iz nr. 83.

9) Hudejl. 16: 4; vgl. Al-ǵadath al-aʿlâ, Ḥam. p. 380 v. 6.

die Höhe strebender Construction bedacht war. In einem Berichte des Abû ʿUbejda ist von einem Hause (bejt) die Rede, welches die Ṭejjiten über dem Grab des mächtigen Ḳejs al-Dârimî errichteten;[1] dies ist aber nicht wörtlich aufzunehmen. Sehr bezeichnend für die Art solcher Denkmäler ist das Trauergedicht des Durejd b. al-Ṣimma über Muʿâwija b. ʿAmr:

„Wo ist der Ort des Besuches (des Verstorbenen), o Ibn Bekr? Bei aufgerichteten Steinen (iram) und schweren (liegenden) Steinen und dunkeln Zweigen, die aus den Steinen hervorsprossen und Grabesbauten, über welche lange Zeiten hinweggehen, Monat auf Monat."[2]

Solche Grabeszeichen heissen auch Âjât.[3] In der arabischen Poesie ist unzähligemal von den Steinen die Rede, unter welchen der Verstorbene schlummert; diese werden bald Aḥgâr, bald Aṭbâḳ[4] genannt, auch Ṣafîḥ, Ṣafâʾiḥ[5] oder Ṣuffâḥ; dies letztere am Schlusse eines Gedichtes von Burǵ b. Mushir aus dem Stamme Ṭejj, in welchem er das Wohlleben schildert und damit schliesst, dass nach ausgenossener Lebenslust Reich und Arm sich zurückziehen muss

in Gruben, deren untere Theile hohl sind und über welchen aufrechtstehende Steine.[6]

Der König Noʿmân liess die dem Shaḳîḳ zugedachten Geschenke, da dieser auf dem Wege zu seinem Hoflager starb, auf das Grab legen, und Al-Nâbiǵa besingt diesen Akt der Grossmuth des Königs mit den Worten: „Das Geschenk des Shaḳîḳ ist auf den Steinen seines Grabes" (fauḳa aḥǵâri ḳabrihi).[7] Nicht nur aufrechtstehende Steine sind unter solchen Denkmälern zu verstehen; die Ṣafâʾiḥ besonders sind übereinander geschichtete breite Steinplatten.[8]

Auch Steinhaufen finden wir bei den alten Arabern als Grabdenkmäler angewendet; zu ihrer Bezeichnung dienen die Derivate der Wurzel

1) Aǵ. XIV, p. 89, 16. 2) ibid. IX, p. 14, 10.

3) Mutammim b. Nuwejra's Klagelied v. 17 bei Nöldeke, Beiträge p. 99, vielleicht auch Zuhejr 20: 8 (keineswegs aber ib. v. 3, wie Weil, Die poetische Literatur der Araber, p. 43, vorausgesetzt hat).

4) Jâḳût IV, p. 862, 5: illâ rusûmu ʿiẓâmin taḥta aṭbâḳin.

5) Bei Al-Masʿûdî III, p. 312, 3 v. u.

6) Ḥam. p. 562 v. 8: ṣuffâḥun muḳîmun.

7) So wird dieser Vers bei Ibn al-Athîr, Al-mathal al sâʾir, p. 190, 21, überliefert; ed. Ahlwardt, Append. 16: 2 fauḳa aʿẓâmi ḳabrihi. Zur Vervollständigung der Nomenclatur sei auch des Wortes ǵarijj gedacht, welches erklärt wird: nuṣub auf welchen man die ʿAshâʾir-opfer zu schlachten pflegte. Dasselbe Wort bedeutet auch Grabdenkmal; vgl. das bekannte Al-ǵarijjân, Jâḳût III, p. 790, 10.

8) Ṭarafa, Muʿall. v. 65: ṣafâʾiḥu ṣummun min ṣafîḥin munaḍḍadi (muwaḍḍaʿu bei Sîbawejhi ed. Derenbourg II, p. 23, 12); vgl. inna-l-ṣafâʾiḥa ḳad nuḍḍidat bei Al-Âmidî, Muwâzana p. 174, 4 v. u. und Ibn Hishâm p. 1022, 3 v. u.

rǵm,[1] ebenso wie auch heute noch die Tumuli im Ḥaurân von den Eingeborenen reǵm genannt werden.[2] In übertragener Bedeutung wird aber schon in der alten Sprache dasselbe Wort für Grab gebraucht.[3]

Zu den Worten, mit welchen man die aufrechtstehenden Grabdenkmäler zu bezeichnen pflegte, gehören nun auch die Derivate der Wurzel nṣb, welche ganz besonders den Begriff des Aufrechtstehens ausdrückt, so z. B. naṣâ'ib (sing. naṣîba), welches Sulejm b. Rib'î gebraucht in einem Trauergedicht auf seinen Bruder,[4] (v. 5):

„Fürwahr, der Trauernde, der sein Gesicht (zum Zeichen der Trauer) verwundet, ist nicht lebendiger, als der Begrabene, für den man die Densteine (naṣâ'ib) stellt.“[5]

Vorzugsweise wird unser Anṣâb in diesem Zusammenhange angewendet. Ueber Form und Bedeutung solcher Denksteine werden wir durch einige Beispiele belehrt. Um das Grab des durch seine Freigebigkeit berühmten Ḥâtim aus dem Stamme Ṭejj[6] wurden von den dankbaren Zeitgenossen einander gegenüberstehende Anṣâb aufgestellt, welche das Aussehen von Klageweibern hatten, und aus einer an dies Grab sich knüpfenden Legende,[7] geht hervor, dass die an dem Grabe vorüberwandernden Araber dort gastfreundliche Bewirthung erwarteten. Dem hingeschiedenen Stammesheros werden nach seinem Tode dieselben Eigenschaften und Tugenden zugeschrieben, die ihn Zeit seines Lebens auszeichneten und sein Grab soll dem Schutz- und Hilfesuchenden dieselben Vortheile gewähren, die ihm einst das Zelt des Lebenden bot. Dieser Zug der arabischen Anschauung ist nicht nur auf das arabische Alterthum beschränkt. Wir erwähnen das Grab des Shahwân b. 'Îsâ, des Häuptlings der Banû Dabâb. „O Shahwân b. 'Îsâ, wir sind deine Gäste“, so rufen die vor diesem Grabe (im Tripolitanischen) vorüberziehenden Ara-

---

1) riǵm, pl. ruǵûm: Aǵ. XII, p. 151, 2 fabûrikta mejtan ḳad ḥawatka ruǵûmu; vgl. über den allgemeinen Zusammenhang dieser Sitte: Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie XII, p. 289 ff.

2) Recovery of Jerusalem p. 433 f.

3) luǵ Mâli walaǵta-l-raǵama: Al-Mejdânî II, p. 116; Al-Mufaḍḍal, Amthâl p. 10 penult.; âlat al-raǵam nennt Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî (Sakṭ II, p. 176 v. 2) die für das Begräbniss verwendeten Zubehöre, z. B. Leichengewänder.

4) Wright, Opuscula arabica p. 104, 7; für den Gedanken vgl. ib. p. 165, 6.

5) Vgl. Al-Farazdaḳ, Aǵ. XIX, p. 20, 18: walau kâna fî-l-amwâti taḥta-l-naṣâ'ibi.

6) Als Grabesort wird an unserer Stelle Ṭaba'a angegeben, ein Ort im Neǵd; dort sollen 'Âditengräber gewesen sein, welche die Araber durch besondere Verehrung auszeichneten. Andere verlegen das Grab des Ḥâtim nach 'Uwâriḍ, einem Berge im Ṭejjgebiet, Jâḳ. I, p. 823, 19; III, p. 840, 13.

7) Aǵ. XVI, p. 101, Dîwân des Ḥâtim ed. Hassoun p. 30; vgl. auch Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam p. 166.

ber, wenn sie der Nahrung entbehren und durch die Intervention des verstorbenen Shejch gelingt es ihnen dann gewöhnlich, in der Nähe des Grabes Nahrung zu erjagen.[1] Durch das Ueberhandnehmen der religiösen Richtung sind es aber jetzt mehr die Heiligen- als die Heldengräber, an welchen die Uebung der alten Tugenden erfahren wird.[2]

Der soeben angeführte Bericht über die Denksteine beim Grabe des Ḥâtim zeigt uns aber jene cultuelle Bedeutung nicht auf, welche solchen Denkmälern beigelegt wurde. Diese Bedeutung können wir bei den Anṣâb des Grabes eines nicht minder verehrten Stammesheros wahrnehmen, nämlich des ʿÂmir b. al-Ṭufejl. Als dieser Rivale des Muhammed, um dessen Bekehrung sich der Prophet vergebens abmühte, starb — so erzählt unsere Quelle — da stellten die Araber im Umkreise einer Quadrat-mîl um sein Grab Anṣâb auf; diese sollten das Grabmal als ein *τέμενος* (ḥimâ) bezeichnen. Innerhalb des so abgegrenzten Raumes durfte kein Vieh weiden und denselben weder ein Fussgänger noch auch ein Reitthier betreten.[3] Stätten dieser Art sind wahrscheinlich auch in einigen jener Steinumfriedungen zu erblicken, welche Schumacher in seiner Beschreibung des Dscholân nachgewiesen hat,[4] und deren in neuerer Zeit sowohl im Ost- als auch im Westjordanlande die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben.[5] Wenn es auch gerechtfertigt scheint, dass man beim Anblick der Dolmen, welche jetzt auf jenen Gebieten in grosser Anzahl entdeckt sind,[6] zuvörderst die vorarabische Urzeit als jene voraussetzt, in welcher diese Denkmäler entstanden sind, so ist doch andererseits die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einfachere Steineinfriedungen von Arabern herrühren. Das Vorhandensein von Dolmen auf diesen Gebieten kann auch

---

1) Journal asiatique 1852, II, p. 163. Dies Grab wird in jener Gegend vorzugsweise Al-ḳabr genannt.

2) Ueber Marabutengräber, welche die Aufgabe haben, Pilger zu bewirthen, s. Daumas, Le Sahara algérien p. 228. In der Zâwija des Sîd ʿAbdallâh b. Tamtam im Gebiete von Tuat sind Beduinenaraber von dieser Bewirthung ausgeschlossen; der dort begrabene Heilige „gestattet es nicht, dass sich Leute mit seinem Kuskusu stärken, um dann fromme Muslime auf der Landstrasse zu überfallen“ (Voyage d'El Ajachi, übers. von Berbrugger, p. 25). Das bemerkenswertheste Beispiel aber bieten die Ḳubâb des Sîdi Naṣr in der Provinz Oran, mit Bezug auf welche folgender Glaube herrscht: Der Pilgrim, der müde und von Hunger geplagt diesen Ort betritt, hat hier nach Hersagung einiger frommer Formeln unter dem Dach des Marabut die Nacht zuzubringen; während er schläft, wird er in wunderbarer Weise genährt, so dass er mit dem Gefühle der Sättigung erwacht.

3) Aġ. XV, p. 139. 4) ZDPV. 1886, IX, p. 238, besonders p. 271.

5) ibid. Bd. X; vgl. auch einen Vortrag von Schick über Moab in Jerusalem, Jahrbuch herausg. von A. M. Luncz, II (1887), p. 56.

6) Schumacher, Across the Jordan (London 1885), p. 54—71.

die Beduinen zur Nachahmung derselben angeregt haben. Die Thatsache der Errichtung solcher Denkmäler durch Araber wird durch den oben p. 232 angeführten Vers des Durejd bestätigt, so wie wir auch das Ḥimâ des ʿÂmir b. al-Ṭufejl als Denkmal dieser Art zu betrachten haben.

Wenn man nun beachtet, dass auch den Göttern solche Ḥimâ geweiht wurden, wie uns z. B. ausdrücklich in Bezug auf die Gottheit des Dausstammes, Dû-l-Sharâ, überliefert wird,[1] so erscheint dieselbe Weihe der Gräber verstorbener Heroen im Lichte einer specifisch cultuellen Bedeutung und man versteht erst recht, warum in einem dem Muhammed zugeschriebenen traditionellen Ausspruch die Einrichtung eines Ḥimâ ausser für Gott und den Propheten untersagt wird.[2] Denn Ḥimâ — beiläufig mit dem südarabischen maḥmâ („das Gebiet, welches im Schutze des Tempels steht")[3] identisch — ist im altarabischen Sprachgebrauch ein cultueller Terminus und bedeutet dasselbe, was das in späterer Zeit in Anwendung gekommene Ḥaram in der Terminologie des Islam vertritt.[4] Von jemandem, der eine Treulosigkeit begeht, sagte man auch: er habe das Ḥimâ von N. profanirt,[5] ebenso wie man vom Besieger figürlich sagt, dass er das Ḥimâ des Besiegten seiner Heiligkeit entblösst habe (abâḥa).[6]

Mit der heiligen Scheu, die man vor den Gräbern geschätzter Helden hegte, hängt auch die Anschauung zusammen, dass man das Grab als sicheres unverletzbares Asyl betrachtete, eine Anschauung, die sich in den Islam hineinerbte. Der Dichter Ḥammâd suchte Zuflucht beim Grabe des Vaters seines Feindes und ward in seiner Zuversicht nicht getäuscht. Als der ʿalidenfreundliche Dichter Al-Kumejt, der durch eine umejjadenfeindliche Satire den Zorn des Chalifen erregte, so sehr, dass ihn dieser für vogelfrei er-

1) Ibn Hishâm p. 253; vgl. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 83. [Ueber die Ḥimâ ist jetzt die erschöpfende Darstellung von Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 101 ff. nachzulesen.]

2) Lâ ḥimaṉ illâ lillâhi wa li-rasûlihi (Ǵauh. s. v. ḥmj, Anfang). Dieser Ausspruch ist allerdings apokryph, in demselben wird für den Propheten eine Verehrung zugelassen, die er selbst nicht beansprucht hat, vielmehr immerfort entschieden abweist. Nach der auf Al-Shâfiʿî zurückgeführten gewöhnlichen Erklärung der Muhammedaner besteht freilich diese Schwierigkeit nicht; s. Jâḳût II, p. 344.

3) Mordtmann-Müller, Sabäische Denkmäler, p. 74.

4) Dozy, De Israëlieten te Mekka, p. 78. In bildlicher Weise wird dem ʿOmar ein gegen die Steuereinheber, welche das Volk mit Prügeln regalirten (vgl. oben p. 19, Anm. 2), gemünzter Ausspruch zugeschrieben, wonach der „Rücken des Muslim ein Ḥimâ sei" (Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ, p. 65, 6 v. u., p. 86, 18), wie es scheint, mit Benutzung des bei den Commentatoren zu Sure 5: 102 (ad v. ḥâmin) erwähnten Sprachgebrauchs.

5) Imrk. 56: 3 abâḥâ ḥimâ Ḥuǵrin.

6) Aġ. XXI, p. 97, 13, synonym mit istaḥalla-l-maḥârima Ḥam. p. 224, v. 1.

klärt, wie ein gehetztes Wild umherirrte, suchte er zuletzt auf den Rath seiner Freunde Zuflucht bei dem Grabe eines Prinzen der regierenden Familie. Der anfangs unversöhnliche Chalif musste den Bitten seiner Enkel weichen, welche ihre Kleider an die Kleider des Dichters banden[1] und riefen: „Er hat Schutz gesucht bei dem Grabe unseres Vaters, o Fürst der Gläubigen, beschäme uns nicht in der Person dessen, der bei diesem Todten Zuflucht sucht; denn die Beschämung der Todten ist ein Makel für die Lebendigen."[2] Durch dasselbe Mittel (auch in diesem Falle schlägt der Zufluchtsuchende, wie dies auch von Al-Kumejt berichtet wird, ein Zelt über das Grab, bei dem er Zuflucht sucht) wird das Leben des Dichters ʿUkejbil b. Shihâb, der den Ḥaǵǵâǵ verspottet hatte, errettet; er flüchtete sich zu dem Grabe Marwân's, dessen Sohn ʿAbdalmalik eben damals Chalif war. Dieser musste für ihn in Folge dieser Zuflucht den Pardon bei seinem grimmigen Statthalter erwirken.[3] Während der Regierung des Walîd II. flüchtet der verfolgte Dichter ʿAbdalmalik b. Kaʿkâʿ zu demselben Grabe; der Chalif respectirte aber das Asylrecht nicht und diese Pietätlosigkeit wurde von dem ʿAbsiden Abû-l-Shaġb in folgenden Worten gerügt, welche uns beweisen, wie selbstverständlich die Heiligkeit des Grabesasyls zu jener Zeit galt:

„Die Gräber der Söhne des Marwân werden nicht geschützt, man findet dort kein Asyl und niemand beachtet sie;
„Das Grab des Tamîmiten ist treuer als ihre Gräber; — sein Volk kann sich sicher in seinen Schutz begeben;
„Fürwahr, die Menschen rufen, wenn sie dies Grab betreten:
„Pfui über das Grab, bei dem Ibn Kaʿkâʿ Schutz gesucht hat."[4]

Man ersieht hieraus, welche Entrüstung die Missachtung des Grabesasyls zu jener Zeit erregte. In der That sind solche Fälle nur Ausnahmen, da dem Araber das Grab seines Vaters oder Ahnen als unverletzliches Heiligthum galt, etwa so wie wir vom Dichter Al-Farazdaḳ vernehmen, dass er die Angelegenheit eines jeden zu seiner eigenen machte, der beim Grabe seines Vaters Schutz suchte.[5] Im Heiligencultus wurde nun dies Attribut der Gräber auf die Gräber heiliger Personen im Allgemeinen übertragen und zwar hat sich diese Anschauung im westlichen Islam üppiger entfaltet als im östlichen Theile desselben, wie denn im Allgemeinen noch gezeigt werden wird, dass der östliche Heiligencultus vor seinem maġribinischen Seiten-

1) Ueber diese Art der Istiǵâra s. meine Beiträge im Lbl. f. orient. Phil. 1885, p. 26. Aǵ. X, p. 35, 5, Parallelen dazu bietet Plutarch, Themist. c. 24, Artox. c. 3.

2) Aǵ. XV, p. 117. 121. 3) Al-Balâḏorî, Ansâb al-ashrâf, p. 40.

4) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 122.

5) Ibn Challikân nr. 788, ed. Wüstenfeld IX, p. 114.

stück an Reichhaltigkeit weit zurücksteht.[1] Während im Osten, so wie andere Privilegien und Wunderkräfte, auch das Asylrecht der Vorzug einiger Heiligengräber ist — z. B. des Grabes von Ṭalḥa bei Baṣra[2] — hat sich dies Recht im Magrib fast an sämmtliche Marabutengräber geknüpft. Die Grabesmoschee des ʿAliden Idrîs in Fes wird bis zum heutigen Tage als Asyl betrachtet, wo geflüchtete Verbrecher vor der Verfolgung weltlicher Gerechtigkeit sicher sind; dasselbe gilt von der Moschee, welche die Gräber der marokkanischen Fürsten birgt, von der Grabeskapelle des Sîdi Abû-l-ʿAbbâs, des Schutzpatrons von Marokko[3] und im Allgemeinen von den meisten Heiligengräbern in diesem Lande.[4] Der Marabut, zu dessen Grab die Verfolgten flüchten, errettet sogar durch wunderbare Speisung diejenigen, die, von den Feinden umzingelt, vom Hungertod bedroht sind.[5] Dies sind Züge, die sich in den Islam aus dem Heidenthum hineinerbten, wie noch vieles Andere die Sanction des Islam erhalten hat und in muhammedanische Formen gekleidet wurde. Quatremère hat in einer seiner gelehrten Abhandlungen aus der Zeit des Islam eine stattliche Reihe von Thatsachen über die Unverletzlichkeit des Ǵâr al-ḳabr (Schutzbefohlenen des Grabes) zusammengestellt.[6] Diese Züge stehen in Verbindung mit der Ansicht von der Heiligkeit des Grabes. Dem Araber war das Grab seiner Ahnen oder Helden eben so heilig, wie dem Griechen der Altar des Tempels, den er als unverletzliches Asyl betrachtet, oder wie ihm selbst die Kaʿba,[7] in welcher Jeder sicheren Schutz und unverletzliches Asyl fand: waman dachalahu kâna âminan (Sure 3: 91).

3.

Wenn nun die Gräber verstorbener Ahnen, Heroen und Wohlthäter wie ein religiöses Heiligthum betrachtet wurden, so kann man füglich erwarten, dass sich an dieselben Aeusserungen des religiösen Gefühles oder

1) Vgl. meine Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung, ZDMG. XLI, p. 44 ff. 2) Al-Fachrî p. 107.

3) Rohlfs, Erster Aufenthalt in Marokko, p. 241. 285—6. 392.

4) Höst, Nachrichten von Marókos, p. 125.

5) Pezant, Voyages en Afrique au royaume de Barcah et dans la Cyrénaïque à travers le désert (Paris 1840) p. 290.

6) Mémoire sur les asyles chez les Arabes (Mémm. de l'Académie des Inscriptions) XV, 2, p. 309—313.

7) Ibn Hishâm p. 818: „Der Prophet befahl vor seinem Einzuge in Mekka, dass sie nur solche Feinde bedrohen mögen, die sie mit dem Schwerte in der Hand angreifen. Nur einige Personen bezeichnete er als solche, die man tödten müsse und fände man sie auch unter den Vorhängen der Kaʿba.“ Vgl. Exod. 21: 14; Lev. 4: 7; I. Kön. 1: 50; 2: 28.

auch wirkliche cultuelle Handlungen knüpfen. In dieser Beziehung können wir darauf hinweisen, dass wir bei den altarabischen Dichtern häufig dem Schwure „bei den Anṣâb"[1] begegnen, in einem Zusammenhange, der darauf hindeutet, dass unter denselben nicht Götzen, sondern Grabdenkmäler gemeint sind. „Bei den Anṣâb schwöre ich, zwischen denen Blut (der Opferthiere vergossen wird)."[2] ʿAuf b. Muʿâwija schwört, indem er einen Verstorbenen anredet: „bei dem, was ich geopfert habe, bei deinen schwarzen Anṣâb."[3] Diese Schwüre enthalten auch den Hinweis auf die cultuelle Handlung, deren Schauplatz das Grab der Verstorbenen war, nämlich auf das Todtenopfer.[4] Der Islam ist dem Schwure „beim Grabe des Verstorbenen" nicht günstig. Es gelang ihm aber ebensowenig, denselben vollends auszujäten, wie ihm dies mit Bezug auf andere heidnische Sitten nicht gelang. Man schwört auch im Islam z. B. beim Grabe eines unlängst verstorbenen Chalifen.[5] Weniger auffallend ist es, wenn der Grabesschwur auf das Grab des Propheten bezogen wird,[6] welches auch als Gegenstand der Anrufung dient.[7]

Wir haben soeben das Todtenopfer als cultuelle Handlung genannt, eine Uebung, welche sich nicht nur in der beduinischen Gesellschaft bis zum heutigen Tage erhalten hat,[8] sondern sich auch in muhammedanischer Umdeutung in das regelrechte religiöse Leben des orthodoxen Islam hineinverpflanzen konnte. Die Traditionstreue der Vertreter des alten arabischen Geistes ist eine so tief eingewurzelte Eigenthümlichkeit ihres Wesens, dass die Beduinen selbst dann, wenn sie äusserlich der Religion Muhammeds anhängen, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und Gesetze, denen der Prophet andere Verordnungen und Bestimmungen entgegensetzte, bewahrten und bis in die neueste Zeit aufrecht erhielten. Burckhardt, der in der europäischen Literatur zu allererst ein treues Bild der beduinischen Gesellschaft geliefert hat, konnte daher mit vollem Rechte die Meinung aussprechen, dass die Betrachtung der Einrichtungen der grossen Stämme in Jemen und Neǵd die beste Quelle wäre für die Kenntniss der arabischen Zustände zur Zeit des Heidenthums,[9] ein Fingerzeig des grossen Beobachters, welchem

1) Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 99; Al-Mutalammis, Aǵ. XXI, p. 207, 6: wal-Lâti wal-anṣâbi.

2) Ṭarafa 18: 1, in demselben Athemzuge der Schwur: waǵaddika; vgl. denselben Dichter Append. 13, 2. Nâb. 5: 37 scheint nicht in diese Reihe zu gehören.

3) Aǵ. IX, p. 9, 5 v. u.

4) Vgl. Ḥassân b. Thâbit, Ibn Hishâm p. 626, 3 v. u.

5) Aǵ. V, p. 110, 5 v. u.: ḥalaftu bi-turbat al-Mahdî.

6) ib. VI, p. 150, 5: wahakk al-ḳabr.

7) ib. IV, p. 139, 7 von Al-Nâbiga al-Ǵaʿdî, Zeitgenossen des ʿOthmân.

8) Vgl. Stade l. c. p. 389. 9) Voyages en Arabie III, p. 277.

man seither Folge zu leisten nicht unterlassen hat. Eine sehr bemerkenswerthe Sitte der Beduinen im Negd, die uns Burckhardt mittheilt, ist nun folgende; sie hat sich in Betreff der Zeit ihrer Ausführung an muhammedanische Momente angelehnt. Am grossen Jahresfeste (ʿÎd al-ḳurbân) schlachtet jede Familie so viel Kameele, als sie im vorangegangenen Jahre erwachsene Familienmitglieder, gleichviel welchen Geschlechts, durch den Tod verloren. Dieser Gebrauch wird auch dann befolgt, wenn das verstorbene Familienmitglied auch nur ein Kameel hinterlassen hätte. Wenn es aber nicht einmal ein Kameel hinterlassen hat, so müssen die nächsten Verwandten dies Kameel aus eigenem spenden. Sieben Schafe gelten als Aequivalent für ein Kameel. Wenn man die nöthige Anzahl von Opferthieren für dieses Todtenopfer nicht aufbringen kann, so wird im nächstfolgenden oder im zweitfolgenden Jahre dafür Ersatz geboten.[1] Dies ist allem Anschein nach ein Ueberrest des alten Todtenopfers. Auch der Islam hat die Darbringung eines Opferthieres für denselben Festtag eingerichtet, hat aber diesem Ritus eine biblische Erinnerung untergelegt. Es soll an das Widderopfer erinnern, welches Abraham in stellvertretender Weise für seinen Sohn Ismâʿîl schlachtete, der ursprünglich für die Aufopferung bestimmt war. Darum wird dies Opfer „Al-fidâ", die Auslösung, genannt, und die Liturgie dieses Opfers bestimmt denn auch eine dem Opfern vorangehende Gebetsformel,[2] in welcher Sure 38: 107 recitirt werden muss.[3] Nichtsdestoweniger haben sich aber in den volksthümlichen Islam bestimmtere Ueberreste des alten Todtencultus hineingeflüchtet und an diesen Festtag, sowie an den ihm vorangehenden kleinen ʿÎd angelehnt. Werden doch diese Feste, namentlich in Egypten, für den Besuch der Gräber benutzt, welche bei dieser Gelegenheit mit Palmzweigen geschmückt werden. Neben dem Gebet und der Recitation des Koran werden Volksbelustigungen aufgeführt, über die man sich aus Lane's treuer Beschreibung genügend unterrichten kann.[4]

Auch in anderen Formen hat der Islam Residuen des altarabischen Todtenopfers zu bewahren gewusst. Ich erwähne nur ein Beispiel aus dem III. Jhd., welches nicht vereinzelt dasteht. Von dem frommen Muḥam-

---

1) Burckhardt l. c. p. 73. Zu vgl. Doughty, Travels in Arabia deserta I, p. 137 oben, vgl. 293. 354, aber für die Frauen wird das Opfer nicht dargebracht ibid. p. 451.

2) Takbîr tashrîk. Vgl. Muradgea d'Ohsson, Tableau général de l'empire Othoman II, p. 226.

3) Vgl. auch die Predigt für diesen Festtag bei Garcin de Tassy, Doctrine et devoirs de la religion musulmane (Paris 1826) p. 200.

4) Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (5. edition, London 1871) II, p. 212. 221.

med b. Isḥaḳ b. Sarrûg, der ein Client des Thaḳîfstammes war (st. 313), wird erzählt, dass er alle Woche oder alle zwei Wochen ein Schlachtopfer zu Ehren des Propheten darbrachte. Derselbe fromme Mann erzählte von sich, dass er zwölftausend Mal den Koran beendigt hat und ebensoviel Schlachtopfer für das Andenken des Propheten darbrachte.[1] Wir sehen auch hier, wie die Sitten des alten Heidenthums ihr stilles Leben im Rahmen des Islam unbewusst fortführen und sich für ihre Bethätigung in die Form der muhammedanischen Frömmigkeit und Pietät hüllen.

In alter Zeit pflegten die Araber, so oft sie an dem Grabe eines durch Freigebigkeit und Edelmuth berühmten Mannes[2] vorüberzogen, ihm zu Ehren ein Reitthier zu schlachten und die Leute damit zu bewirthen.[3] In muhammedanischer Zeit ist dieselbe Ehre auch Heiligengräbern zutheil geworden.[4] Die Verwandten pflegten noch viele Jahre nach dem Tode des geliebten Angehörigen die Todtenklagen und das Kameelopfer von Jahr zu Jahr abzuhalten.[5] Die Unterlassung des Todtenopfers vor dem Grabe eines verehrten Helden bedarf besonderer Entschuldigung und wird als abnorm betrachtet. Das Grab des Rabîʿa b. Mukaddam gehörte in Folge der grossen ritterlichen Tugenden, die diesen Helden des vormuhammedanischen Jahrhunderts auszeichneten — sterbend hat er noch durch seinen Heldenmuth eine Karawane von Frauen vor dem verfolgenden Feinde beschützt — zu denjenigen, bei denen noch lange nach dem Tode des Helden vorüberziehende Wanderer das übliche Gastmahlopfer weihten. Der Philologe Abû ʿUbejda erzählt, dass ein Araber aus dem Stamme der Banû-l-Ḥârith b. Fihr vor dieser verehrten Stätte vorüber wanderte und dass sein Kameel vor den Steinen, welche den Leichnam des Helden bedeckten, zurückscheute. Der Wanderer entschuldigte hierauf die Unterlassung des Todtenopfers zu Ehren der Manen des Rabîʿa in einem Gedichte:

„Mein Kameel scheute zurück vor den Steinen des Ḥarrâ-landes, welche aufgerichtet wurden über den Mann mit den offenen Händen, den Freigebigen;
„Flieh' nicht vor ihm, o mein Kameel! er verstand es, Wein zu reichen und den Krieg zu entflammen;

1) Abû-l-Maḥâsin, Annales II, p. 226.

2) Daher auch in der spätern Trauerpoesie die Aufforderung an die vor dem Grab Vorüberziehenden, die Thiere dort zu schlachten und das Grab mit dem Blut zu besprengen. Kitâb al-aḍdâd p. 38, 15.

3) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 411, 4. 496, 8; vgl. Freytag's Ḥam. Commentar II, p. 89, zu v. 4.

4) Burton, The Land of Midian I, p. 236. 238; z. B. beim Grabe Aron's, Palmer, Vierzigjährige Wüstenwanderung p. 337.

5) Vgl. ein südarabisches Beispiel bei Kremer l. c. p. 167.

„Wäre nicht die Reise und die weite gewaltige Wüste, so hätte ich es zurückgelassen, mit den durchgeschnittenen Schienen sich auf dem Boden fortschleppend.“ [1]

Dieser Dichter, über dessen Namen die Philologen mit einander im Streite sind, soll der erste gewesen sein, der das Todtenopfer unterliess und der Meinung Ausdruck gab, dass ein Trauergedicht denselben Dienst leisten werde.[2] In der ersten Zeit des Islam finden wir — wieder nach einer Ueberlieferung des Abû ʿUbejda — dass Lejlâ al-Achjalijja vor dem Grab ihres getödteten Freundes Tauba b. Ḥumejjir (st. 75) vorüberzog, dort zu Ehren des Todten ein Kameel schlachtete die Worte sprechend:

„Ich habe einen Kameelhengst geschlachtet bei den Anṣâb des Tauba im Hejda, da seine Verwandten nicht anwesend sind.“ [3].

Ein Doppelgänger dieses Berichtes lässt fast dieselben Worte durch den Maǵnûn al-ʿÂmirî am Grabe seines Vaters sprechen, indem er dort eine Kameelstute opfert.[4]

Viel häufiger als solche ausnahmsweise Ehrenbezeugung ist das Opfern eines oder vieler Thiere am Grabe des Verstorbenen unmittelbar nachdem derselbe dem Grabe übergeben wurde. In einer aus dem altarabischen Leben geschöpften Schilderung des Todes eines Liebespaares, welche uns Al-Ǵâḥiẓ in seinem Buche „Al-maḥâsin wal-aḍdâd“ vorführt, wird erzählt, dass zu Ehren eines Märtyrers der Liebe an seinem Grabe 300 Kameele geschlachtet wurden.[5] Und noch im II. Jhd. des Islam ist es das alte arabische — noch nicht in muhammedanischem Sinne umgedeutete — Todtenopfer, welches der Vater des Ǵaʿfar b. ʿUlba (st. 125) nach dem Tode seines Sohnes weiht. Der trauernde Vater schlachtete alle in seinem Besitze befindlichen jungen Kameele und Schafe und warf die Leichname derselben den Mutterthieren vor. „Weinet mit mir — so soll er dabei gesprochen haben — über Ǵaʿfar.“ „Und die Kameele brüllten und die Schafe blöckten und die Weiber wehklagten und weinten und der Vater des Ermordeten weinte mit ihnen.“[6] Dass diese Art der Trauerbezeugung bei den alten Arabern vorkam, davon bietet uns ein alter jüdischer Midrâsch eine Spur. Da heisst es: Die Bewohner von Ninive haben trügerische Bussübungen dargestellt. Sie stellten drinnen junge Kälber auf, und draussen liessen sie die Mutterkälber;[7] da brüllten jene drinnen und diese draussen, und die Bewohner von Ninive sagten dann: „O Herr der Welt! wenn du dich nicht unser erbarmst, so erbarmen wir uns auch jener Thiere nicht.“ Rabbi Achâ sagt: Auch in

---

1) Aǵ. XIV, p. 131 und oben p. 21 Anm. 7; vgl. auch Perron, Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris-Alger 1858) p. 80.

2) Vgl. Ḥam. p. 410. 412. 3) Jâḳût IV, p. 999, 10. 4) Aǵ. I, p. 168, 10.

5) Girgas-Rosen, Arab. Chrestom. p. 56, 1. 6) Jâḳût III, p. 49.

7) Vgl. Midrâsch Tanchûmâ ed. Buber, Genesis p. 185 unten.

Arabien pflegen sie so zu thun.[1] Die Trauer des ʿUlba wurzelte in heidnischen Gebräuchen.

Das Todtenopfer ist eine so allgemeine Sitte des Araberthums, dass wir füglich erwarten können, dass die Erwähnung desselben in der lebensvollen Beschreibung der Lebensweise und der Sitten der Wüstenaraber im Sîrat ʿAntar sehr häufig wiederkehre. So oft einer der vielen Helden dieser episodenreichen Wüstenerzählung stirbt, so oft für denselben die mit nahezu regelmässig wiederholten typischen Ausdrücken geschilderte Trauerceremonie abgehalten wird, können wir sicher sein, dem Schlachten vieler Kameele bei der Grabstätte des Betrauerten zu begegnen.[2] Es muss jedoch, so oft die ʿAntarerzählung als Quelle für die Ethologie der arabischen Wüste benutzt wird, stets daran erinnert werden, dass dieses Werk, ganz abgesehen von seinen geradezu masslosen Anachronismen, voller ausschweifender Hyperbolik ist und dass das auch von Späteren aufrechterhaltene Urtheil Hammer-Purgstall's, wonach diese Sîra in Betreff der heidnischen Araber zu denjenigen Werken gehört, „qui nous ont conservé la peinture fidèle de leur moeurs,[3] de leur religion, de leurs usages et des élans de leur génie"[4] durch eingehendere Kenntniss derselben in vielen Beziehungen gemässigt wird. In die Reihe solcher Hyperbeln wird wohl auch die so häufig vorkommende Menschenschlächterei auf dem Grabe getödteter Helden zu stellen sein. Man schlachtet zur Sühne des Ermordeten Gefangene aus dem Stamme des Mörders hin.[5] Ein Beispiel hierfür bietet die Sîra in der Beschreibung der Trauer ʿAntars um seinen von den Banû Fazâra getödteten Sohn Ġaṣûb. „Am zweiten Tage — so wird erzählt — da rief er seinen Bruder Shejbûb und befahl ihm, für den Leichnam des Ġaṣûb ein Grab zu bereiten. Bald hatten sie auch ein tiefes Grab gegraben, da legten sie den Körper hinein und ʿAntars Thränen flossen dabei in Strömen. Als sie nun Erde aufs Grab geschüttet hatten, da setzte sich ʿAntar an die Seite des Grabes und befahl, die Gefangenen vorzuführen. Da entblösste er seinen Arm, zog sein Schwert

1) Pesiḳtâ des Rabbî Kâhanâ ed. Buber p. 161ᵃ. Auch aus dieser Parallele kann man ersehen, wie lehrreich der Ueberblick über alle auf arabisches Land und arabisches Volk bezügliche Daten der alten rabbinischen Literatur wäre. Die vollständigste Zusammenstellung derselben findet man bisher in Steinschneider's Polemische und apologetische Literatur (vgl. Literaturbl. für orient. Phil. 1887, p. 93) und in Hirschenson's Shebhaʿ Chokhmôth (Lemberg 1883) p. 189.

2) Sîrat ʿAntar XXX, p. 89 und an vielen anderen Stellen.

3) Vgl. Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch. XIII (1881) p. 251 ff. Die daselbst aus dem ʿAntarbuch bezeugte Sitte und Anschauung (Knüpfen des Stricks als Symbol des Schutzes) findet ihre Bestätigung auch in Mufaḍḍ. Amthâl p. 46 f. = Al-Mejdânî II, p. 278.

4) Fundgruben I, p. 372—76. 5) Sîrat ʿAntar XXVI, p. 117.

Al-Dâmî und hieb ihnen einen nach dem andern den Kopf vom Rumpfe. Die Banû ʿAbs aber standen dabei, bis dass tausend Fazâriten getödtet waren. Ihr Blut liessen sie auf der Erde erstarren. Dann trat der Emîr Mejsara vor, seine Thränen ergossen sich dabei über die Wangen und er hatte sich der grössten Trauer hingegeben; dieser schlachtete auf dem Grabe seines Bruders 300 der gefangenen Banû Fazâra hin, bis dass der Stammfürst Ḳejs dieser Schlächterei Einhalt gebot."

In der Ordnung derjenigen Sitten und Anschauungen der Araber, die den Gegenstand dieses unseres Versuches bilden, darf auch die Schilderung der Trauer der Banû ʿAbs um Shaddâd, den Vater des ʿAntar, unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie bietet uns eine Illustration der Trauergebräuche der Araber, wie wir sie namentlich in den in der Literatur so reichlich erhaltenen Klageliedern oft erwähnt finden[1] und führt uns ein Moment in der Behandlung des Racheopfers vor, von dem wir allerdings nicht ausmachen können, ob es bloss der Phantasie der Verfasser ihren Ursprung verdanke, oder ob es seine Begründung in den Sitten der alten Araber findet. „Als die Banû ʿAbs auf dem Kampfplatze angelangt waren, da stiegen sie, Männer und Frauen, von ihren Reitthieren ab und begannen viel zu klagen[2] und zu jammern, es schrieen die Knechte, und die Mägde schlugen sich ins Antlitz;[3] sie hielten für Shaddâd an diesem Tage die

---

1) z. B. Lebîd bei Ibn Hishâm ed. Guidi p. 183, 4 u. ff.; Ḥam. p. 363, 1. 449, 6 ff. 476, 13; Opusc. arabica ed. Wright p. 109, 6. 111, 9; Nöldeke, Beitr. zur K. d. Poesie p. 179 v. 5. Die Klageweiber schlagen ihr Gesicht mit den Schuhsohlen: Hud. 107: 11. 139: 3; statt der Schuhsohle wird auch ein anderweitiges Lederstück verwendet: miğlad, Schol. zu Saḳṭ al-zand II, p. 58 v. 2 nach Al-Muthaḳḳab. In späteren Zeiten unterblieb wohl die Benutzung solcher Lederstücke, eine Geliebte des Abû Nuwâs, die wir bei einem Leichenconduct unter den Klageweibern finden, fasst Schminkstoffe in der Hand, während sie nach alter Art das Antlitz schlägt, Aġ. XVIII, p. 6, 8. Zur Erklärung des Gebrauchs, mit Schuhen das Antlitz zu schlagen, wird die Beobachtung dienen, dass diese Art des Schlagens in der Talmûd- und Midrâschliteratur als Züchtigungs- und Abschreckungsmittel sehr oft erwähnt wird; s. ʿÂrûkh, Art. ṭfch nr. 3, Kohut hat s. v. (IV, p. 61ᵃ) einige bezeichnende Stellen hinzugefügt (zu ergänzen mit Môʿêd ḳâṭôn fol. 25ᵃ). Man vgl. noch Abraham b. David, Sêfer haḳḳabâlâ ed. Neubauer (Anecd. Oxon. Sem. Ser. I: IV) p. 65, 20.

2) Taʿdâd, eigentlich: die Aufzählung der guten Eigenschaften und Tugenden des Verstorbenen (vgl. Ryssel, Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss. V, p. 107), diese Aufzählung gehört zum Wesen der arabischen Todtenklage; vgl. Al-Farazdaḳ, Aġ. XIV, p. 106, 2. 3; Fleischer, De glossis Habichtianis I, p. 35.

3) laṭamat. Die Klageweiber in den syrischen Städten heissen noch heutzutage laṭṭâmât, d. h. Weiber, die sich ins Antlitz schlagen (s. Wetzstein in der unten anzuführenden Abhandlung; vgl. auch Budde, Das hebräische Klagelied, Zeitschrift für Alttest. Wiss. II, p. 26).

Trauer ab. Sie schoren die Mähnen der Rosse[1] und brachen in helles Wehklagen und Jammern aus. Der König Ḳejs sprach: ‚Fürwahr, es ist eingestürzt eine Säule von den Säulen der Banû ʿAbs, Gott verfluche den Ḏû-l-chimâr für seinen Verrath‘. Dann trat Rabîʿ b. Zijâd hervor und indem er in grosses Wehklagen und Weinen ausbrach, rief er: ‚Wer blieb noch den Banû ʿAbs, nachdem sie dich verloren haben, o Shaddâd? Bei Allâh! Du warst voller Güte und Thatkraft, und mit dir ist die Klugheit und der gute Rath von uns gezogen.‘ ʿAntar weinte hierbei immerfort und wehklagte verzweifelt und schwur, dass er seinen Vater nicht eher begraben wolle, bis er die Juden von Ḥiṣn Chejbar vernichtet habe. Sein Bruder Shejbûb zerriss seine Kleider und streute Staub auf seinen Kopf; dasselbe thaten alle Männer und Frauen...... Darauf befahl ʿAntar seinem Bruder, dass er eine Matte aus ṭâif'schem Leder nehme und den Leichnam seines Vaters dareinwickle. So luden sie ihn auf den Rücken eines schlanken Kameels und kehrten unter heftigen Thränen zu ihren Wohnsitzen zurück.“[2] Unterwegs recitirt ʿAntar eines jener ergreifenden Trauergedichte, von denen dieses Volksbuch eine reichhaltige Fülle bietet, und bei den Wohnsitzen des Stammes angelangt, werden die Trauernden von den Daheimgebliebenen, Männern und Frauen, mit jener herzerschütternden Wehklage empfangen, die Muhammed neben vielen anderen Trauergebräuchen der Araber als specifisch heidnisch seinen Gläubigen strenge untersagte. Nachdem auch diese Klage verklungen war, gab Ḳejs, der Fürst des Stammes, seinem Bruder Mâlik den Befehl, ein Grab zu graben, Shejbûb aber und Ǵerîr senkten den Leichnam in das Grab und schütteten Erde darüber. Während dies geschah, ward die Welt finster vor den Augen des ʿAntar und er weinte so lange, bis er ohnmächtig niedersank. Als er wieder erwachte, begann das Wehklagen, das Recitiren von Klagegesängen, das Zerreissen der Kleider von Neuem.[3] Mit blutdürstigem Behagen wird nun geschildert, wie Samijja, die Wittwe des Verstorbenen, mit entblösstem Arm fünfzig Ritter von den Gefangenen abschlachtet, „um das Feuer ihrer Leber zu löschen“ und wie auch Zabîba neunzig von den gefangenen Juden und Christen hinopfert. ʿAntar beschliesst dies blutige Geschäft mit einem

1) Bemerkenswerthe Analogie zu Plutarch, Aristeid. c. 14 Ende.

2) Sîrat ʿAntar XVIII, p. 150.

3) Dieselben Ausdrücke des Schmerzes und der Trauer, die wir bei den vorislamischen Arabern finden, werden auch von den Christen des Ostens berichtet; auch das Zerkratzen des Gesichtes (chadash) fehlt nicht. In den Narrationes des hl. Nilus (Migne, Patrologia graeca, Bd. 79) p. 660 wird eine beherzte christliche Mutter vorgeführt, welche nach dem grausamen Tode ihres Sohnes die gewöhnliche Trauer verschmäht: *οὐ κατέσχισα χιτῶνα καὶ γυμνὰ χερσὶν ἔτυψα στέρνα οὐκ ἐσπάραξα κόμας ἐμὰς οὐκ ὄνυξιν ἠφάνισα τὸ πρόσωπον.*

Trauergedicht. „Als die Banû ʿAbs die Worte des Helden hörten, da strömten Thränen von ihren Wimpern hervor und sie sprachen: ‚O Vater der Recken, wer einen Sohn, wie du einer bist, hinterlassen hat, der ist nicht gestorben.' ʿAntar aber liess nun die Gefangenen von Chejbar vorführen, man brachte die Frauen und Mädchen. Diese liess er sieben Mal um das Grab seines Vaters herumführen und schenkte ihnen das Leben."[1] Vierzig Tage blieb ʿAntar im „Trauerhause" (bejt al-aḥzân) und empfing die Condolenzbesuche der arabischen Stämme; nach Verlauf der vierzigtägigen Trauerzeit gab er ein grosses Gastmahl für seine Verwandten und übte Wohlthaten an Wittwen und Waisen.[2]

In Anbetracht des Umstandes, dass die ʿAntarerzählung übervoll ist von anachronistischer Verwendung specifisch muhammedanischer Sitten und Anschauungen in der Schilderung des heidnischen Lebens — so sehr, dass die Helden oft geradezu wie muhammedanische Theologen reden[3] — liegt die Voraussetzung nahe, dass die am Schlusse der oben angeführten Episode erwähnten vierzig Trauertage den Gebräuchen des muhammedanischen Lebens entlehnt sind, wo die Trauerceremonien bis zur neuesten Zeit durch vierzig Tage geübt werden.[4]

Andererseits war das muhammedanische Gesetz, wie in vielen anderen Fällen — wir werden dies gelegentlich der Todtenklage (nijâḥa) noch näher erfahren — auch hinsichtlich der aus der Heidenzeit ererbten Trauergebräuche, nicht stark genug, dieselben vollends auslöschen zu können, und so hat sich denn vieles dem heidnischen Todtencultus Eigenthümliche in die muhammedanische Gesellschaft hineinzupflanzen vermocht. In ihrer Anpassung an das muhammedanische Leben ist besonders der Freitag als Zeit der Ausübung dieser Ceremonien zur Geltung gekommen, wodurch diese alten Gebräuche ein specifisch muhammedanisches Colorit erhielten. Der ʿalidische Dichter Muḥammed b. Ṣâliḥ ging einst in Surra-man-raʾâ vor dem

1) Sîrat ʿAntar ibid. p. 153—157.

2) Unter den in diesem Volksbuch erwähnten Trauergebräuchen sind noch hervorzuheben: das Entblössen des Hauptes und das Umstürzen der Zelte. III, p. 75, 11. 16. 19; vgl. 76, 7.

3) Ausser den fast durchweg muhammedanischen Einleitungsformeln der einzelnen Abschnitte der Erzählungen möge aus der grossen Masse von derartigen Stellen beispielsweise hingewiesen werden auf VI, p. 126—7, XIII, p. 61 (ein heidnischer Stammesfürst wird „Emîr al-muʾminîn" angeredet), XV, p. 16 (satirische Polemik gegen den Götzendienst), XVI, p. 15—16, XVII, p. 60, 121, XVIII, p. 55 (koranische Phrasen in heidnischem Munde) u. a. m. Vgl. auch ZDMG. XXXII, p. 343.

4) Man kann diesbezüglich auf den Anfang der Geschichte des Juwelenhändlers ʿAlî al-Misrî verweisen in Tausend und Eine Nacht (ed. Bûlâk 1279) II, p. 343. 425. S. auch Lane, Manners and Customs II, p. 272.

Grabe eines Prinzen aus dem Geschlechte der ʿAbbâsiden vorüber und sah dort Mädchen, die auf ihr Gesicht schlugen. Dieser Anblick veranlasste den Dichter zu folgendem poetischen Ausruf:

„Am Freitagmorgen war's, da sah ich in Sâmarrâ' Augen, deren Thränenstrom jeden Zuschauer in Staunen versetzen konnte;
Sie besuchen Gebeine, die im Erdreich verwesen; sie erwirken Vergebung der Sünden für diese Gebeine;
Und wäre es nicht auch ohnehin der Rathschluss Gottes, dass der Staub wieder belebt werde bis zum Tage, da in die Ṣûr-trompete gestossen wird;
So würde ich sagen, dass sie wieder zum Leben erweckt würden durch die thränenströmenden Augen derer, die sie besuchen u. s. w."[1]

Auf dem Gebiete des Todtencultus ist als eines der Residuen aus dem Heidenthum das bis in die moderne Zeit hineinragende Opfern von Thieren auf dem Grabe des Verstorbenen zu betrachten. Bei dem Begräbnisse des egyptischen Vicekönigs Muḥammed ʿAlî sind 80 Büffel geschlachtet worden; die muhammedanische Umdeutung und Anwendung, die dieses altarabische Todtenopfer erhält, besteht darin, dass das Opfer die Bestimmung habe, die kleineren Sünden des Todten zu sühnen und dass das Fleisch der geschlachteten Opferthiere unter die Armen vertheilt wird,[2] weswegen dies Opfer auch den Namen Al-kaffâra, d. h. Sühnopfer erhalten hat.[3] In älteren Zeiten hat man sich noch enger an den altarabischen Gebrauch angeschlossen, indem man als Schlachtthier das Kameel beibehielt.[4]

4.

Unter den arabischen Gebräuchen, welche den Charakter des Todtenopfers nicht verleugnen können, wollen wir hier noch einem andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Derselbe wird noch aus der ersten Zeit des Islam erwähnt, wohl ein Ueberrest aus dem Kreise des noch in aller Bewusstsein lebenden Todten- und Heroencultus der Ǵâhilijja: wir meinen das Opfern der Haare zu Ehren von Verstorbenen. Von Lebîd wird ein Gedicht überliefert, das er beim Herannahen seines Todes an seine Töchter gerichtet haben soll:

---

1) Aġ. XV, p. 90, 4 ff.

2) E. W. Lane, Arabian Society in the middle ages ed. by Stanley Lane-Poole (London 1880) p. 261.

3) Manners and Customs l. c. p. 268. Dahin wird auch die bei Al-Ḳasṭalânî II, p. 527 ob. begründete Sitte zu rechnen sein, nach dem Tode des Muslim sieben Tage hintereinander fromme Mahlzeiten (für Arme) zu veranstalten, eine Sitte, der die muhammedanische Theologie die Erklärung untergeschoben hat, dass die Grabesprüfung des Rechtgläubigen sieben Tage dauert.

4) Aġ. I, p. 168, 9 ff. findet man ein Beispiel hiefür aus der Umejjadenzeit.

„Meine beiden Töchter hätten gewünscht, dass ihr Vater am Leben bleiben möge,
„Bin ich denn aber ein anderer, als ein Mann aus Rabî'a oder Modar?
„Kommt es eines Tags, dass euer Vater sterben wird,
„So zerkratzt kein Gesicht und scheret kein Haar.“[1]

Diese Nachricht findet ihre Analogie an einer andern Ueberlieferung, nach welcher Ḳejs b. Mas'ûd seiner Tochter, als sie vom Helden Laḳîṭ b. Zurâra heimgeführt wurde, die Lehre gab, dass sie nach dem Tode desselben „weder ihr Gesicht zerkratzen, noch ihr Haupthaar opfern solle“.[2]

Als der grosse Kriegsheld Châlid b. al-Walîd starb, der im Heidenthume selbst gegen Muhammed und die Muslimen bei Bedr, Uḥud und am „Graben“ gekämpft hatte, da unterliess keine einzige der Frauen des Stammes der Banû Muġîra, ihren Haarschmuck auf das Grab des betrauerten Helden niederzulegen, — man denkt hier unwillkürlich an die griechische Sitte — d. h. — so setzt unsere Quelle erklärend hinzu — alle rasirten ihr Haupthaar und legten es auf das Grab des Châlid.[3] In etwas späterer Zeit schneidet der Chalif 'Abd al-Malik beim Empfang der Botschaft vom Tode des 'Abdallâh b. al-Zubejr die Haarlocken seines eigenen Hauptes und die seiner kleinen Kinder ab.[4] In diesen Fällen wird das Aufopfern der Haare wohl zunächst als äusserer Ausdruck der Trauer zu betrachten sein[5] — aber das Niederlegen derselben auf das Grab des Hingeschiedenen hat den Anschein einer cultuellen Handlung, deren Ueberreste wir noch heute bei den Beduinen des Ostjordanlandes finden, wo die Frauen eine Zahl von Haarlocken auf das Grab hervorragender Todten legen.[6] „Als Eigenthümlichkeit der hiesigen Beerdigungen bemerkten wir — so erzählt Palmer aus dem Gebiete des alten Moablandes — dass neben dem Grab öfter zwei Stäbe angebracht waren, über welche ein Seil gespannt war und an diesem hingen geflochtene Haarlocken als Opfer.“[7] Dasselbe wird auch von den Arabern unweit des Serbâl-berges berichtet.[8] Diese Thatsachen erklären uns auch die Nachricht aus dem III. Jhd., dass die Châriġiten bei dem Grabe ihres Häuptlings Ṣâliḥ b. al-Muṣarriḥ, der sich im Jahre 86 gegen die Chalifenherrschaft auflehnte, ihr Haupthaar zu rasiren pflegten.[9] Das Rasiren des Haupthaares gilt bereits in früherer Zeit[10] als besonderes Erkennungszeichen der Châriġiten und darauf bezieht sich

---

1) Aġ. XIV, p. 101. Ibn Hishâm zu Bânat Su'âd ed. Guid p. 183. Im Dîwân findet sich das Gedicht nicht.

2) Mufaḍḍ. Amthâl p. 20. 3) Aġ. XV, p. 12.

4) Ansâb al-ashrâf p. 74. 5) Vgl. Jerem. 7: 29; Micha 1: 16 u. a. m.

6) Selah Merrill, East of the Jordan (London 1881) p. 511.

7) Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels p. 376. 8) Ebers, Durch Gosen zum Sinai p. 204.

9) Ibn Durejd p. 133. 10) ib. p. 139.

wohl ein apokrypher Traditionsausspruch, in welchem man dem Propheten die Frage vorlegen lässt, ob die Chârigiten ein besonderes Erkennungszeichen haben? worauf der Prophet antwortet: Jawohl, das Entfernen des Haupthaares (al-tasbîd) ist unter ihnen verbreitet.[1]

Diese Nachrichten deuten auf Ueberreste cultueller Gewohnheiten. Die heidnischen Wallfahrer übten — neben anderen Zeichen der Ehrerbietung — das Scheeren des Haupthaares.[2] Die traditionelle Kenntniss von diesem Moment des altarabischen Cultus drückt sich auch in dem legendenhaften Berichte aus, dass ein südarabischer Herrscher, der erste, welcher die Kaʿba mit einer zierlichen Decke versehen haben soll, als er durch zwei Rabbiner zum Cultus der Araber bekehrt wurde, denselben Act der Verehrung vollzog. Als der Thakafite ʿUrwa b. Masʿûd, der seinen Wohnort als Heide verliess, um als bekehrter Muhammedaner zurückzukehren, nach fünftägiger Reise eines Abends in Ṭâʾif eintraf und geradezu in seine Wohnung ging, da fiel es einem Stammesgenossen auf, dass er nicht zuvor der Rabba einen Besuch machte, um bei dem Bildniss der Göttin sein Haupthaar abzulegen.[3] Bemerkenswerth ist es noch, dass in einem dem ʿAbdallâh b. Ubejj zugeschriebenen Gedicht folgender Schwur gebraucht wird: „bei dem, dem zu Ehren das Haar rasirt wird“, d. h. bei Gott![4]

Im Zusammenhange dieser und ähnlicher Nachrichten muss dann auch — wie dies bereits Krehl angeregt hat[5] — der in einigen biblischen Stellen Bestätigung findende Bericht des Herodot III, c. 8 betrachtet werden, wonach die Araber zu Ehren des Gottes Orotal einen Theil des Barthaares — die *κρόταφοι* — kahl schnitten. Es kann dabei nicht unerwähnt bleiben, dass auch Plutarch[6] von den Arabern die Sitte erwähnt, die Haare am Vorderhaupte abzuscheeren.

Zu der cultuellen Bedeutung des Haaropfers gehören wohl noch zwei Gewohnheiten, die wir aus der Ueberlieferung des arabischen Heidenthums kennen. In erster Linie die altarabische Sitte, dass der in den Kampf ziehende Krieger das Haupthaar rasirt, als Symbol, dass er sich dem Tode für die Ehre des Stammes weiht.[7] Es kann dies nicht bloss dem Zwecke

---

1) Kitâb al-aḍdâd p. 199.

2) Ibn Hishâm p. 15; vgl. p. 749. Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum p. 117, der eine Erklärung dieser Ceremonie bietet. Das Scheeren des Haupthaares bezeichnet nach seiner Ansicht die Aufhebung des geweihten Zustandes.

3) Wâḳidi-Wellhausen, Muhammed in Medina p. 381. 4) ibid. p. 182.

5) Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber p. 32, wo noch andere Daten aus arabischen Dichtern zu finden sind.

6) Theseus c. 5.

7) istibsâlan lil-mauti, Al-Tebrîzî zur Ḥam. 255, 17; vgl. jaum taḥlâḳ al-limam Ṭarafa 14: 1. Vgl. meinen Aufsatz in Rev. de l'hist. des relig. XIV, p. 49 ff.

eines Erkennungszeichens gedient haben, wie uns von einigen späteren Philologen gesagt wird. Der zur Ehre des Stammes unternommene Kampf war dem alten Araber eine heilige, religiöse Angelegenheit und es ist nicht auffallend, dass er sich zu demselben durch religiöse Handlungen rüstet, ebenso wie uns anderweitig bekannt ist, dass man sich auch zur Ausführung der Pflicht der Blutrache für den Ǵâr durch religiöse Uebungen bei der Kaʿba weiht.[1] — Zweitens scheint auch die Gewohnheit, dass man dem Kriegsgefangenen die Haarlocken abschnitt — wie wir hierauf bereits p. 185 hingewiesen haben — nicht bloss die Beschämung und Erniedrigung des besiegten Feindes zum Zwecke gehabt zu haben, sondern sie hatte religiöse Bedeutung: die Haarlocken wurden den Göttern geopfert.[2] Damit hängt auch zusammen, dass der Stirnlocke (nâṣija) noch in späterer Zeit ominöse Bedeutung zugeschrieben wird. Wenigstens deutet hierauf der arabische Sprachgebrauch, der manches Ueberbleibsel alter Anschauungen aufbewahrt hat. Man sagt: shuʾm al-nâṣija,[3] imraʾatun mashʾûmat al-nâṣija (eine Frau von unglückbringender Stirnlocke),[4] und im Gegensatz dazu: mubârak al-nâṣija,[5] selbst von Thieren: dâbbatun ġadirat al-nâṣija,[6] ein Sprachgebrauch, der in arabischen Volksbüchern überaus häufig ist.[7] In diese Gruppe scheint auch der Ausspruch zu gehören: „al-chejl maʿkûd fî nawâṣîhâ al-chejr“ oder al-baraka, „an die Stirnlocke des Pferdes ist das Heil (oder der Segen) gebunden.“[8] Schliesslich möchten wir als späten Nachklang noch den volksthümlichen Schwur bei der Schläfenlocke erwähnen (waḥajât makṣûṣî).[9] In solchen Redensarten scheinen Residuen einer alten Anschauung aufbewahrt zu sein, nach welcher mit der Stirnlocke abergläubische Vorstellungen verknüpft werden. Diese Anschauung hat sich auch in folgendem Ḥadîth bei Mâlik erhalten: Wenn jemand von euch eine Frau heirathet oder eine

---

1) Hudejl. nr. 198.

2) Aġ. III, p. 84 ult., wo der alte Glaube daran vorausgesetzt wird, dass das Darbringen der Stirnlocken die Götter versöhnt.

3) Ṭab. III, p. 465, 3; Aġ. XXI, p, 122, 15.

4) Al-Damîrî II, p. 110; vgl. „seine Stirnlocke ist in der Hand des Satans“ Muw. I, p, 171.

5) Thier und Mensch ed. Dieterici p. 81, 8; Ḳarṭâs ed. Tornberg p. 198, 9 v. u.

6) Muḥîṭ al-muḥîṭ s. v. ġdr.

7) Sîrat ʿAntar V, p. 45, 5 v. u., baʾs nâṣijatihâ IX, p. 21, 7 v. u., wejlaka jâ mejshûm al-nâṣija, XV, p. 38, 8. Sîrat Sejf. XIII, p. 22, 3. Man sagt auch: Gott hat meiner nâṣija auferlegt, dass u. s. w. Tausend und eine Nacht IV, p. 3. 15.

8) B. Ǵihâd nr. 42.

9) Dozy, Supplément II, p. 352b = Tausend u. eine Nacht III, p. 383, 13; vgl. wa ḥakk ṭarṭûrî, ibid. I, p. 233, 21.

Sclavin kauft, so ergreife er ihre Stirnlocke und bitte Gott um seinen Segen.[1]

Es ist nach alledem die Auffassung nicht abzuweisen, dass das Aufopfern des Hauptbaares nicht nur die Trauer um den Todten auszudrücken hatte, sondern ein cultueller Act zu Ehren des Todten war.[2]

5.

Wie verhielt sich nun der Islam zu jenen Gebräuchen des arabischen Heidenthums, namentlich aber, ausser den bisher erwähnten Trauergebräuchen, zu der Todtenklage (Nijâḥa), jener festen Institution der Ǵâhilijja, bei welcher schon in alter Zeit nicht nur die weiblichen Anverwandten des Verstorbenen, sondern gewerbsmässige Klageweiber beschäftigt waren und welche, wie es scheint, durch manche Gewohnheitsgesetze[3] geregelt war, welche die Art derselben näher bestimmten?[4]

Die Begründer der neuen Religion und Lebensanschauung betrachteten die verzweiflungsvolle Wehklage und die Aeusserungen unbändiger Trauer als unvereinbar mit dem Gefühle der Ergebung in den Willen Allâh's und

---

1) Muw. III, p. 34. Der Prophet streicht die nâṣija desjenigen, den er segnet, Al-Fâkihî, Chron. d. St. Mekka II, p. 12, 5 v. u., und wo — wie bei neugeborenen Kindern — noch kein Stirnhaar vorhanden ist, berührt er die Stirnhaut, auf welcher später reichlicher Haarwuchs erfolgt, Imâm Aḥmed bei Al-Damîrî II, p. 253, 9 v. u.

2) Für das oben ausgeführte Thema ist jetzt auch die Abhandlung von G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosinesiens, Heft II, Amsterdam 1887, zu beachten. Dieselbe erschien nach Abfassung des obigen Abschnittes, aus welchem einige Punkte der erwähnten Abhandlung vielleicht vervollständigt werden können. — Für das speciell Arabische: Wellhausen, Arab. Heidenth. p. 118.

3) Aus dem Kreise der Nijâḥa möge hier nur eine merkwürdige Notiz in Aġ. II, p. 138, 8 und X, p. 58, 3 u. erwähnt werden. Nach derselben haben die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten, wenn sie die Absicht hatten, im Wittwenstande zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. Zu erwähnen ist auch, obwohl nicht ausdrücklich als in die Ǵâhilijja zurückreichend, die Belehrung, die ein Araberfürst in der Sîrat ʿAntar XX, p. 113 seiner Tochter in die Ehe mitgiebt: sie möge, wenn ihr Gatte stirbt, weder die Kleider zerreissen, noch die Haare scheeren, das Gesicht nicht zerkratzen und schlagen, sondern in ihren Stamm zurückkehren und erst dann die Trauerkundgebungen beginnen; vgl. oben p. 247 Anm. 1 und 2.

4) Bint al-ǵaun nennt sich eine der hervorragendesten Klageweiber der Ǵâhilijja (s. den Vers des Muthakḳab in der p. 243 Anm. 1 angeführten Stelle). Der Name ist wohl als Laḳab zu betrachten, wörtlich: „Tochter der schwarzen (Trauer-) Farbe“ mit Hinblick auf die Beschäftigung dieser Frau.

der Resignation in seinen Rathschluss, was sie Ṣabr und Iḥtisâb nennen. „Mâshâʾa-llâhu, lâ ḥaula wa lâ ḳuwwata illâ bi-llâhi“, dies sollte der Wahlspruch der Gläubigen in allen Lebenslagen sein. Der Begriff des Ṣabr als Tugend war auch dem Heidenthume nicht fremd.[1] Vorislamische Dichter rühmen ihren Helden überaus häufig damit, dass er ṣabûr ʿalâ-l-maṣâʾib, d. h. ausdauernd in Unglücksfällen, sei,[2] und Durejd b. al-Ṣimma wird von den arabischen Literaturhistorikern als derjenige bezeichnet, der diese Tugend unter allen Dichtern am trefflichsten zu verherrlichen verstand.[3] Noch unter den heutigen Beduinen Arabiens ist — wie Doughty hervorhebt — in diesem vormuhammedanischen Sinne Ṣabr die hervorragendeste Tugend (the chiefest beduin virtue).[4] Aber erst der Islam fasste diese „Ausdauer“ als Ergebung in den Rathschluss Gottes. Während sie dem Heidenthume nur ein Attribut der Seelenstärke war, gilt dieselbe dem Muhammedaner als Act der Frömmigkeit, ganz so, wie die Erfüllung der Gebetspflicht oder des Spendens des Almosen (Sûre 22: 36).[5] „Was am Körper der Kopf — so heisst es in einer jener apokryphen Chutba's des ʿAlî, in welchen man die Ethik des Islam im Zeitalter ihrer Reife zum Ausdruck gebracht hat — das ist im Glauben das Ṣabr. Wer nicht Ṣabr hat, hat auch keinen Glauben, so wie ohne Kopf kein Körper besteht.“[6] Dies ist eine andere Lebensanschauung als jene war, die sich in der Todtenklage und den Trauergebräuchen der Araber ausdrückte. Man müsse Allâh um Vergebung bitten für die Sünden des Verstorbenen,[7] nicht aber dem letztern übermässige Ehren erweisen oder seinen Tod in überschwänglicher Weise beklagen.

Das Leichengebet (Ṣalât al-ǵinâza) sollte an die Stelle der Todtenverehrung treten. Wir müssen aber beachten, dass diese Grundsätze sich im Islam nicht zu aller Anfang entwickelten und dass die religiösen Aussprüche, welche denselben Ausdruck geben und von denen wir mehrere noch erwähnen werden, erst Producte einer gereifteren religiösen Anschauung sind. Die „Mutter aller Gläubigen“, ʿÂʾisha nahm es ihrer Nichte noch

1) Vgl. Schrameier, Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber p. 37.

2) Vgl. Mufaḍḍ. 36: 11. 3) Aǵ. IX, p. 5, 25.

4) Travels in Arabia deserta I, p. 103. Sie verstehen darunter besonders „a courageous forbearing and abiding of hunger“.

5) Bezeichnend ist es, dass der Ausspruch: faṣabrun ǵamîlun, d. h. Ausdauer ist schön, der durch den Koran 12: 83 allgemein bekannt ist, bereits bei Al-Shanfarâ, Lâmijja v. 34 (wa lal-ṣabru in lam janfaʿi-l-shakwu aǵmalu) zu finden ist. Spätere Dichter haben ihn dann vielfach propagirt (Ḥam. p. 403, 2, Al-Damîrî I, p. 248).

6) Al-ʿIkd II, p. 169. 7) Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 19, 3 u.

sehr übel, dass sie bei dem Leichenbegängnisse ihres Gatten, mit dem sie in nicht sehr glücklicher Ehe lebte, „ihren Mund nicht aufthat“ zur Todtenklage.[1] In späterer Zeit hätte man diese Unterlassung nicht als Sünde angerechnet. Vielmehr wird eine stattliche Reihe von Traditionssätzen überliefert, in denen Muhammed die Trauergebräuche der Araber verpönt und ihre Uebung verbietet.[2] „Der Todte wird bestraft für manches Wehklagen der Hinterbliebenen“[3] — mit dieser Drohung sollten die Ueberlebenden eingeschüchtert werden. „Wer eines Todten wegen die Kleider zerreisst, gehört nicht zu uns und wer sein Antlitz schlägt oder die Ausrufe der Ǵâhilijja anwendet, gehört nicht zu uns.“ Auch das Entfernen des Haupthaares und das Bedecken des Hauptes mit Staub wird von Muhammed verpönt und alle diese Lehren werden mit Thatsachen aus der Umgebung des Propheten und seiner nächsten Nachfolger beleuchtet.[4] Von ʿOmar erzählen sie, dass er die Schwester des Abû Bekr bestraft habe, weil sie für den verstorbenen Bruder die Todtenklage anstimmte.[5] Der Lohn der Klageweiber wird in der Tradition auf eine Linie mit den verächtlichen Erwerbsgattungen gestellt und gesetzlich diesen vollständig gleich geachtet.[6] Fromme gottergebene Männer haben denn auch die in den traditionellen Lehren ausgedrückten Mahnungen in den traurigen Lagen des Lebens zur Richtschnur ihrer Führung genommen und in frommen Erzählungen zum Ausdruck gebracht. Den Ḥusejn lässt man vor seinem Tode zu seiner Schwester sagen: O, meine Schwester! Finde Trost in der Tröstung Allâh's, denn ich und alle Muslimen erblicken in dem Propheten Gottes ein nachahmungswürdiges Muster. Ich beschwöre dich, dass du meinethalben kein Kleid zerreissest, kein Antlitz zerkratzest und keine Wehklage anstimmest.[7] Der Traditionarier Ibn ʿAbbas, der sonst der Poesie nicht abgeneigt war, verstopfte das Ohr, wenn er den Ton der Todtenklage hörte.[8] Selbst das Tragen besonderer Trauerfarben wird von den Vertretern der muhammedanischen Anschauung vermieden.[9]

---

1) Aǵ. X, p. 56, 21.

2) Ebenso wie das Gesetz des Solon bei den Griechen (Plutarch c. 12), das XII-Tafelgesetz bei den Römern die überschwängliche Todtenklage zu mässigen suchte. Cicero, De legibus II, c. 23.

3) Diese Anschauung stimmt vollständig mit der in wesentlich verschiedenen Kreisen vielfach bezeugten volksthümlich-religiösen Vorstellung überein, dass man den Todten nicht zu sehr beweinen dürfe und dass Thränen, welche auf ihn fallen, ihn wie Feuer quälen, dass dadurch seine Ruhe gestört wird u. a. m. Vgl. Julius Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch (Berlin 1882) p. 409.

4) B. Ǵanâ'iz nr. 32—35, 37—39. 5) B. Chuṣûmât nr. 4.

6) Iǵârat nr. 20. 7) Al-Jaʿḳûbi II, p. 290. 8) Aǵ. I, p. 35, 9.

9) Burton, A pilgrimage to Mekka and Medina (Leipzig 1874, Tauchnitz) II, p. 160.

In dieser Reihe ist bemerkenswerth, dass der Islam (wohl noch nicht Muhammed selbst) ausser der Todtenklage den Frauen noch verbietet, die in der Ǵâhilijja üblichen Trauergebräuche der Frauen (iḥdâd) nach dem Tode eines andern als des Gatten länger als drei Tage zu üben. Diese Trauergebräuche wurden in neuerer Zeit öfter besprochen[1] und es sei hier nur hinzugefügt, dass das Wegschleudern des Thieres[2] und des Mistes nach Verlauf des Trauerjahres wohl eine symbolische Handlung sein sollte, um auszudrücken, dass die Trauernde nunmehr alle Gemeinschaft mit dem Verstorbenen gelöst habe.

Es giebt eine ganze Gruppe von Aussprüchen, in welchen der Prophet verbietet, das Schicksal, den Zeitlauf (al-dahr) zu schmähen; diese Aussprüche sind bereits anderwärts zu anderem Zwecke vorgeführt worden.[3] Ich glaube, dass der Islam auch mit diesem Verbot gegen die heidnischen Trauergebräuche polemisire. Die Klagegedichte der alten Araber enthalten nämlich häufig die Schmähung des Schicksals ob des betrauerten Unglücks; eine grosse Anzahl solcher Gedichte, welche uns überliefert ist, beginnt mit dem Ausruf: „laḥâ-llâhu dahran“ u. s. w., „Gott verdamme ein Schicksal, welches“ u. s. w.[4] In solchen Worten prägt sich eine Anschauung aus, die der Islam nicht billigen mochte und der Gegensatz des Islam zu derselben ist die Idee der Dahr-traditionen.

Derselbe Protest ist in jener Bestrebung der frommen Anhänger Muhammeds enthalten, alles was einer Todtenverehrung ähnlich ist und als solche im Heidenthum üblich war und auch durch den Islam praktisch nicht überwunden wurde, zu vermeiden und abzulehnen.[5] Sie gehen hierin so weit, dass sie aller übermässigen Trauerbezeugung in Bezug auf ihre eigene Leiche durch directe Verfügungen vorbeugen. In der ältesten Zeit des Islam scheint es noch Sitte gewesen zu sein und diese Sitte ist wohl

1) Vgl. Wilken, Het Matriarchaat p. 45 und desselben Verf.'s Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosinesiens, Anhang I, p. IV, Anm. 10. Wellhausen, Arab. Heidenth. p. 156. Die besten Quellen für den an diesen Stellen erwähnten sonderbaren Gebrauch sind Muw. III. p. 83; B. Talâk nr. 45.

2) Die Worte taftaḍḍu bihi, worunter die ältesten Commentatoren das Wegschleudern des Thieres verstehen, ist sprachlich und inhaltlich unklar. Mâlik setzt hinzu, dieser Gebrauch wäre kal-nushra, eine Art Zauber. Auch andere Erklärungen werden erwähnt, darunter auch die, dass fḍḍ VIII ein Denominativ von fiḍḍa, Silber, sei und das Wort darauf Bezug habe, dass sich die Frau wusch und reinigte, um weiss wie Silber zu erscheinen.

3) Die Zâhiriten p. 153—55. 4) Ḥam. p. 479. 480 u. a. m.

5) Nur gegen das Opfern von Thieren an den Gräbern finden wir merkwürdigerweise kein directes Verbot in den Traditionen; es sei denn, dass man an dem koranischen Verbote des Opferns auf den Anṣâb Genüge gefunden habe.

aus dem Heidenthume übernommen worden,[1] dass man über dem Grabe einer verehrten Person ein Zelt aufschlug[2] und sich in demselben längere Zeit nach der Beerdigung aufhielt. Sehr lebhaft wird diese Trauersitte gelegentlich der Trauer des Dichters Arṭât (st. im VIII. Jahrzehnt d. H.) um seinen Sohn ʿAmr beschrieben. Nach dessen Tode schlug der Vater sein Zelt beim Grabe auf und weilte ein Jahr lang darin. Als der Stamm, dem er angehörte, weiter ziehen wollte, um Weideplätze zu suchen, rief der trauernde Vater dem Verstorbenen zu: „Ziehe mit uns, o Abû Salmâ." Und als ihn die Stammesangehörigen bei seinem Verstande, bei seiner Religion beschworen, den eingebildeten Verkehr mit jemand aufzugeben, der schon seit einem Jahre unter den Todten weilt, da bat er noch für eine Nacht um Aufschub der Reise. Früh morgens zog er sein Schwert und schlachtete sein Reitthier auf dem Grabe des Verstorbenen. Aber noch immer war er nicht zur Trennung zu bewegen und die Genossen mussten aus Mitleid mit ihm noch länger in der Nähe des Grabes weilen.[3] Wir sehen hieraus, was das Aufschlagen der Ḳubba am Grabe zu bedeuten habe; es sollte damit ausgedrückt werden, wie schwer den Ueberlebenden der Abschied von dem Heimgegangenen ankomme und leicht widerlegt sich, wenigstens mit Bezug auf den Culturkreis, der uns hier beschäftigt, die Theorie des englischen Anthropologen James S. Frazer, der einen grossen Theil der Leichen- und Trauerceremonien der verschiedensten Völker damit erklärt, dass durch dieselben die völlige Lossagung von dem Geiste des Verstorbenen ausgedrückt werden sollte, sowie er auch der Sitte der Verstümmelung des Körpers und der Anlegung von Kleidern, die eine andere Farbe als die gewöhnliche Kleidung haben, die ursprüngliche Absicht unterlegt, durch Veränderung der äussern Erscheinung dem etwa rückkehrenden Todten beziehungsweise dem Geiste desselben unkenntlich zu werden.[4] Diese Theorie zu beurtheilen ist hier nicht der Ort; wohl aber darf auch bei dieser Gelegenheit ausgesprochen werden, dass eine nähere Betrachtung der Trauergebräuche der Ǵâhilijja dieselben den Verallgemeinerungen Frazers entschieden entziehen muss. Die oben p. 253 angeführte Sitte zeigt ganz besonders, dass die Lossagung vom Todten nicht in den Trauergebräuchen, sondern in dem Abbrechen derselben zum Ausdruck kommt. Ein beliebter Klageruf der Klageweiber und der Dichter von

---

1) In alter Zeit errichtete man auch zu Ehren hervorragender Gäste, die das Zeltlager besuchten, Ehren-Ḳubba's, Aġ. VII, p. 170 (Kaʿb im Lager der Banû Taġlib).

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 313: über dem Grab des ʿAbdallâh b. ʿAbbâs in der Moschee von Ṭâʾif wird ein Zelt (fusṭâṭ) aufgeschlagen. 3) Aġ. XI, p. 144; Wellhausen p. 162.

4) On certain Burial Customs as illustrative of the primitive theory of the Soul (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. XV, nr. 1, 1885, p. 64—100).

Klageliedern war: „lâ tabʿad“, d. h. „entferne dich nicht“, ein Ruf, der in dieser und synonymen Formen in der Marâthî-literatur so häufig wiederkehrt,[1] dass Rückert in den Noten zu seiner Uebersetzung der Ḥamâsa mit vollem Rechte auf denselben als charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Dichtungen besonderes Gewicht legt. Als Al-Ḥasan, der Enkel des Chalifen ʿAlî, starb, da schlug seine Frau ein Zelt (ḳubba, daraus ist später die Benennung für Grabeskapellen geworden) über sein Grab; dieses Zelt hielt sie ein Jahr lang aufrecht und als sie es abbrach, da hörte man — so wird erzählt — eine himmlische Stimme rufen: „Haben sie denn schon wiedergefunden, was sie verloren haben?“ worauf eine andere Stimme entgegnete: „Nein! aber sie haben sich in ihr Schicksal ergeben und haben sich entfernt!“[2]

Diese Sitte hat schon sehr früh die Missbilligung der Rechtgläubigen erregt; hierauf deutet unter anderem der Bericht, dass Ibn ʿOmar beim Anblick eines Zeltes (fusṭâṭ) über dem Grabe des ʿAbd al-Raḥmân b. Abî Bekr seinem Diener zurief: „Entferne das Zelt, denn nur die frommen Werke der Verstorbenen werden ihm Schutz und Schatten bieten können.“[3] In diese Ordnung gehört auch folgende dem Eroberer ʿAmr b. al-ʿÂṣî — allerdings ist dieser nicht Typus eines rechten Muslim — zugeschriebene letztwillige Verfügung: „Wenn ich sterbe, so weinet nicht um mich und es möge meiner Bahre kein Lobredner (mâdiḥ) und kein Klagerufer (nâʾiḥ) folgen, schüttet nur Staub auf mein Grab, denn meine rechte Seite ist des Staubes nicht würdiger als meine linke. Setzet weder ein hölzernes noch ein steinernes Zeichen auf mein Grab. Wenn ihr mich begraben habt, so setzt euch noch an mein Grab, so lange als das Schlachten eines Kameels und das Verteilen des Fleisches dauern könnte, damit ich mich so lange noch eurer Gesellschaft erfreue.“[4] In demselben Sinne soll Abû Hurejra (st. 57), wie

1) z. B. im Trauerlied des Taʾabbaṭa auf Al-Shanfarâ Aġ. XIV, p. 130, 18, ib. XXI, p. 137, 3; Ḥam. p. 89 ult., 410, 10 v. u., 454 v. 23, 471 ult.; Jâḳût II, p. 671, 5 u. a. m. Al-ʿIḳd II, p. 11, 19. „Sie sagen: Entferne dich nicht und dabei begraben sie mich; aber wo ist denn der Ort des Scheidens, wenn es nicht mein Ort (Grab) ist?“ so schliesst Mâlik b. al-Rejb das Gedicht, in welchem er sein eigenes Begräbniss schildert. Vgl. auch Kremer l. c. p. 167 und den bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alten Araber p. 69, 1 angeführten Vers (= Aġ. III, p. 18, 4). Es ist nicht auffallend, dass auch die muhammedanischen Marâthî-dichter diese Formel beibehalten, z. B. das Trauergedicht des Kuthejjir auf den Tod seines Freundes Chandaḳ, Aġ. XI, p. 48, 15.

2) B. Ǵanâʾiz nr. 62. 3) ibid. nr. 82.

4) Al-Damîrî (s. v. ǵazûr) I, p. 243 aus der Traditionssammlung des Muslim; Al-ʿIḳd II, p. 5. Al-Damîrî spricht die Ansicht aus, dass der Schluss dieses Dictums auf das Fleischhauergewerbe zurückzuführen ist, welches ʿAmr in seinen früheren Jahren übte.

dies in mehreren Traditionssammlungen beglaubigt wird, als er sein Ende herannahen fühlte, den Wunsch geäussert haben: „Schlaget kein Zelt über mich, folget mir nicht mit dem Rauchfass, sondern eilet[1] mit meiner Leiche!“[2]

Das Zelt wurde in späterer Zeit zur Grabeskapelle, zum Mausoleum; den Namen Ḳubba behielt auch dieser künstliche Bau. Als nun die Muhammedaner begannen, das Grabmal heiliger und frommer Personen mit monumentalen Bauten zu schmücken, da begegnete auch dieses Bestreben der Missbilligung der Anhänger der Lehre Muhammeds. Ausser den Traditionssätzen, die diese Missbilligung zum Ausdruck bringen, finden wir dieselbe auch in Form der öfter vorkommenden Legende, dass solche Bauten bald nach ihrer Vollendung durch den Heiligen selbst, dessen Grabesstätte sie zu schmücken bestimmt waren, zerstört wurden, so dass sie in Stücke zerfielen. Solcher Zerstörung fiel — so erzählt die Legende — das Mausoleum des Aḥmed b. Ḥanbal in Baġdâd zum Opfer[3] und die Ḳubba des algierischen Heiligen Aḥmed al-Kabîr, welche die dankbaren Moriskos im Jahre 900 d. H. ihrem Beschützer mit grossem Aufwande errichteten, wurde über Nacht zur Ruine, und diese Selbstzerstörung wiederholte sich, so oft die Baumeister dazu schritten, das zerstörte Denkmal von neuem zu errichten.[4] Dieselbe Legende wird auch vom Grabe des Stifters des Naḳischbendî-ordens, Bahâʾ al-dîn in dem Dorfe Baweddîn bei Buchârâ, erzählt. Auch dies Grab liegt unter freiem Himmel, ohne von einer Kuppel umwölbt zu sein; nie wollte es gelingen, eine darüber erbaute Ḳubba dauernd zu erhalten.[5] Die Frommen wollten sich in ihrer Bescheidenheit mit einem einfachen Grabe begnügen. Solche Legenden stehen im Grunde genommen im Dienste jener alten, in vielen Traditionssätzen zum Ausdruck gebrachten muhammedanischen Anschauung, wonach das Grab nicht als Stätte des Gebetes benutzt werden dürfe,[6] eine Gefahr, die durch das Errichten moscheeähnlicher Grabesdenkmäler — wie die Erfahrung gezeigt

1) Den Wunsch, dass man mit seiner Leiche eile, äusserte auch der Chalif Al-Maʾmûn in seiner letztwilligen Verfügung über seine Beerdigung, Tab. III, p. 1136, 15.

2) Ibn Baṭûṭa, Voyages II, p. 113. 3) Ibn Ḥaǵar IV, p. 398.

4) Trumelet, Les Saints du Tell I, p. 246.

5) Vámbéry, Reise in Centralasien, XV. Abschnitt. Der hier an mehreren Beispielen nachgewiesene sagenhafte Zug von sich selbst zerstörenden Gebäuden ist auch in anderen Kreisen zu finden. Quaresmius erzählt, dass die Muhammedaner an Stelle der Ananiaskirche in Damascus eine Manâra für ihren Gottesdienst erbauen wollten; dreimal machten sie den Versuch, doch immer zerstörten unsichtbare Hände das begonne Bauwerk (De terra sancta VII, c. 2).

6) Muw. II, p. 12, IV, p. 71; B. Salât nr. 48. 55; Taṭawwuʿ nr. 9; Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 37.

hat — sehr nahe gerückt war. Dieselbe Bestrebung sollte auch jener — mit anderen Traditionen allerdings im Widerspruch stehender — Bericht zum Ausdruck bringen, nach welchem der Prophet es gemissbilligt haben soll, vor einem Leichenzuge, und wäre er auch der eines Muslim, zum Zeichen der Verehrung sich zu erheben.[1]

Auch das, freilich erfolglose, Bestreben einiger Theologen, das Abhalten der Ṣalât al-ǵanâza möglichst aus der Moschee zu verbannen,[2] wollte der Tendenz dienen, von diesem Ritus die Attribute eines scheinbaren Todtencultus fern zu halten. Schon in der ältern Zeit des Islam hatte dies Bestreben keinen Erfolg. Dass aber eine solche Tendenz seitens einiger Theologen schon in alter Zeit vorhanden war, zeigt folgender Bericht des Mâlik b. Anas: ʿÂʾisha gab den Befehl, dass man die Leiche des Saʿd b. Abî Waḳḳâṣ vor ihr vorüber in die Moschee trage, damit sie dort für den Verstorbenen beten könne. Die Leute widersetzten sich diesem Befehl (sie wollten einer Leiche den Eintritt in die Moschee nicht gestatten). Da sprach ʿÂʾisha: „Wie schnell machen es doch diese Leute?[3] hat denn der Prophet über der Leiche des Suhejl b. Bejḍâʾ anderswo gebetet als in der Moschee?“[4] Es liegt wohl hier die Meinungsverschiedenheit zeitgenössischer Theologen vor, welche nach der in dieser Literatur herrschenden Methode in die älteste Zeit des Islam zurückverlegt wird. Was man vom Propheten anführt, ist allem Anscheine nach die im II. Jhd. im Ḥiǵâz herrschende rituelle Praxis, die man nicht im Unrechte belassen konnte.

In der Geltendmachung der hier dargelegten Anschauungen des Islam haben die öffentlichen Autoritäten das ihrige beigetragen; man bestrebte sich, durch polizeiliche Massnahmen der Wiederkehr heidnischer Trauersitten entgegenzuarbeiten und die Nothwendigkeit der getroffenen Verfügungen zeigt uns erst recht, wie der alten Sitte nur sehr schwer entgegengearbeitet werden konnte. Unter der Regierung des ʿOmar II. untersagt der Statthalter ʿAdijj b. Arṭât (st. 100) die Todtenklage;[5] im III. Jhd. erlassen mehrere Statthalter von Aegypten strenge Befehle gegen dieselbe und verschärfen ihr Verbot durch Züchtigungen, welche gegen die Zuwiderhandelnden verhängt werden.[6] Es ist fast selbstverständlich, dass in den Gesetzcodices, gestützt

1) Vgl. die Stellen in der Revue de l'histoire des religions XVI, p. 160f.

2) Ḳuṭb al-dîn, Chroniken der Stadt Mekka III, p. 208—10.

3) „mâ asraʿa al-nâs“ wird verschiedenartig erklärt: a) wie schnell vergessen sie die Sunna des Propheten? (diese Erklärung des Mâlik ist auch in die Fassung mancher Texte eingedrungen: mâ asraʿa mâ nasija al-nâs); b) wie schnell sind sie beim Tadeln und Schmähen! so erklärt Ibn Wahab.

4) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 14. 5) Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 67.

6) Die Stellen aus Abû-l-Maḥâsin findet man jetzt bei Karabacek in den Mittheilungen aus der Papyrussammlung d. Erzherzog Rainer I, p. 100.

auf die vielen dahingehörigen Aussprüche der Tradition, die Todtenklage und alle dieselben begleitenden Ausdrücke der Trauer strengstens untersagt werden.[1] Auch Andersgläubige müssen sich der Todtenklage enthalten. Im sogenannten Bund ʿOmars mit den Juden und Christen, in welchem die Bedingungen, unter welchen diese nach dem Staatsrechte des Islam in muhammedanischen Ländern wohnen dürfen, aufgezählt sind, lässt man den Chalifen auch die Bedingung festsetzen: „dass sie bei Unglücksfällen nicht schreien und beim Tod ihrer Verwandten nicht öffentlich wehklagen dürfen."[2]

In grossen Städten gehörte die Beaufsichtigung der Kundgebungen der Trauer mit zu dem Wirkungskreis des Polizeivogtes, sowie die Controle über das rituelle Leben überhaupt im muhammedanischen Gemeinwesen diesem Beamten oblag.[3] Ibn al-Athîr al-Ǵazarî (st. 637), Bruder des gleichnamigen Geschichtschreibers, der unter Saladin das Amt eines Hofsecretärs bekleidete, theilt uns in seinem Werke über Stilistik unter anderen Proben des officiellen Stiles auch ein Decret mit, das er gelegentlich der Ernennung eines Muḥtasib aufsetzte,[4] ein Document, welches uns in die socialen Verhältnisse jener Zeit einen tiefen Blick zu werfen gestattet und von diesem Gesichtspunkte aus einer eingehenden Bearbeitung würdig wäre. In diesem Ernennungsdecret, welches zugleich die Instruction für den neuernannten Beamten enthält, heisst es: „Zu den Dingen, in welchen man der religiösen Sunna zuwider zu handeln pflegt, gehört auch das Abhalten von condolirenden Versammlungen[5] und das Tragen von schwarzen oder blauen Trauerkleidern[6] und das Nachahmen der Ǵâhilijja durch Todtenklage und Jammern,

---

1) z. B. Minhâǵ al-ṭâlibîn ed. Van den Berg I, p. 221. In der ḥanafitischen Schule hat sich diesbezüglich eine weniger puritanische Auffassung zur Geltung gebracht, Raḥmat al-umma p. 36, 13.

2) Al-Hamadânî, Dachîrat al-mulûk in Rosenmüller, Analecta arabica I, p. 22 (Text) nr. 19.

3) Die Oxforder Hschr. Bodl. nr. 315, welche von der Amtsbefugniss des Muḥtasib (Polizeivogt) handelt, enthält in ihrem V. Kapitel die Befugnisse dieses Beamten hinsichtlich der Leichenfeier (Nicoll-Pusey, Biblioth. Bodl. Catalogus p. 96).

4) Al-mathal al-sâʾir p. 353.

5) Vgl. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes II, p. 126ᵇ zu d. W. ʿazâʾ.

6) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 77. Zur Zeit der Ǵâhilijja waren schwarze Trauerkleider üblich. Ḍamra al-Nachshalî (ZDMG. XII, p. 63): „Werden wohl meine Kameelweibchen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln?" Eine Frau, welche sich in schwarze Trauerkleider (silâb, sulub) hüllte, nannte man musalliba, ib. p. 67 unten. Labîd p. 37 v. 1 nauḥu musallibin, und die schwarzen Trauerkleider (al-sulub al-sûd) in einem bei Ǵauh. s. v. rnḥ angeführten Trauergedicht desselben Dichters. Vgl. auch Ibn Hishâm p. 627, 2 und Bint al-ǵaun (oben p. 251 Anm. 4). Die dunkle, besonders schwarze Trauer-

das übermässige Weinen und die übertriebene Zerknirschung des Herzens, die an die unverhüllte Erzürnung Gottes grenzt. Die Frauen verabreden sich, über den Gräbern Zelte aufzuschlagen und benutzen die Feiertage als Zeiten bestimmt zur Zusammenkunft der Gräberbesucher mit den Besuchten (d. h. den Hingeschiedenen). So werden die Trauerfälle Gelegenheiten zu Gastmählern und die Zeiten der Wehklage Anlässe zu geselligen Zusammenkünften.“ Dies letztere entspricht zumeist der Volkssitte in Aegypten, während die Klage über die Beibehaltung der heidnischen Trauergebräuche auf die weitesten Kreise Anwendung finden kann.

Denn trotz aller entgegengesetzter Bestrebungen der Frommen und ihrer Unterstützung durch die weltliche Autorität hat sich die heidnische Art der Trauer und der Todtenverehrung, wenn sie auch vieles Barbarische abgestreift hat, im Islam dennoch in erheblichen Resten zu erhalten gewusst. Die Trauergedichte aus der ʿAbbâsidenzeit unterscheiden sich nur wenig von jenen, die uns aus dem Heidenthum erhalten sind.[1] Die Abwesenheit der Klageweiber von der Leichenbestattung eines fern von den Angehörigen verstorbenen Theuern wird geradezu unter Ausdrücken des Bedauerns hervorgehoben,[2] so sehr dachte man sich ihre Anwesenheit als unerlässliche Bedingung eines anständigen Begräbnisses. Gewerbsmässige Klageweiber lassen zuweilen Trauergedichte durch geschickte Poeten für sich in Vorrath anfertigen, um dieselben dann gelegentlich bei Leichenzügen zu verwenden.[3] Wie weit man in dem Ausdrucke der Pietät vor ehrwürdigen Todten ging, zeigt z. B. die Elegie des Farazdaḳ über den Tod des Chalifen ʿAbd al-ʿAzîz b. Marwân, wo er unter anderen sagt: „Sie küssen den Staub, der seine irdischen Reste bedeckt,[4] so wie im Heiligthum, zu welchem die Pilger wallen, der (schwarze) Stein geküsst wird“,[5] während wieder andererseits

---

kleidung der Frauen (ḥidâd) benutzt mit Vorliebe der Dichter des IV. Jhd. Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî in seinen Vergleichungen; er vergleicht mit der Trauerkleidung die dunkle Nacht, die schwarzen Flügel des Raben u. a. m. (Saḳṭ al-zand I, p. 67 v. 6, 120 v. 4, 166 v. 2; II, p. 57 v. 6, 58 v. 2), ein Beweis, wie gewöhnlich der Gebrauch solcher Kleidung zu jener Zeit in Syrien und Mesopotamien war.

1) Häufig haben spätere Dichter die Phrasen der älteren nur gedankenlos copirt und dieselben als typische Ausdrucksweise ohne realen Grund angewendet. So z. B. sind die Worte aus dem Trauergedichte bei Wright, Opp. arabb. p. 109, 6 (vgl. Ansâb al-ashrâf p. 331, 5) in einem Trauergedicht des Muḥammed al-Lejthî über Jezîd b. Mazjad (st. 185) wiederzufinden: „Werden wohl nach dem Tode Jezîd's die Weinenden die Thränen sparen, oder ihre Wangen schonen? (Ag. XVIII, p. 116 ult. = Al-ʿIḳd a. a. O. p. 35, 8 v. u.).

2) Ag. XVIII, p. 20, 26. 3) ibid. III, p. 34 unten; VI, p. 48.

4) Vgl. hierzu Al-Mejdânî II, p. 143, 1.

5) Dîwân ed. Boucher p. 19 penult. Die vom Grabe genommene Erde diente manchem Aberglauben. Al-Firûzâbâdî erwähnt (Ḳâm. s. v. slv) den Volksglauben,

unter den Schmähungen, mit denen zur selben Zeit ein Dichter den Stamm seiner Gegner trifft, auch der Umstand Platz findet, dass der gegnerische Stamm die Gräber der Genossen geringschätzig behandelt.[1]

Unter allen Resten des Todtencultus hat aber der Islam keine mit kräftigerer Missbilligung begleitet, als die Institution der Todtenklage. Um der Verpönung derselben mehr Nachdruck zu geben, hat die spätere Exegese in dem Koranverse 60: 12 das Verbot der Todtenklage gefunden. „Wenn die rechtgläubigen Frauen — so heisst es da — zu dir kommen, um dir zu huldigen (sich verpflichtend), Allâh kein Wesen beizugesellen, nicht zu stehlen, nicht zu buhlen, ihre Kinder nicht mehr zu tödten . . . . . und dir in Allem, was gut ist, nicht widerstreben zu wollen, so nimm ihre Huldigung an.“ Die Worte: „dir in Allem, was gut ist u. s. w.“ werden auf das Verbot der Todtenklage, welche zumeist von Frauen geübt wurde, bezogen.

Man weiss aber, wie wenig alle diese Verbote des Islam gefruchtet haben, wie selten es ihnen — trotz einiger vereinzelter Versuche — gelungen ist, die Uebung von Gebräuchen aufzuheben, welche in jenen Ländern, in welchen jetzt der Islam herrscht, seit uralten Zeiten eingebürgert waren und noch jetzt ohne Unterschied der Confession[2] ausgeübt werden, Gebräuchen, von welchem der Spötter von Samosata mit Recht sagen konnte: „Zu dieser unvernünftigen Gewohnheit der Todtenklage scheinen sich alle Völker des Erdbodens das Wort gegeben zu haben.“[3] Noch lange nach Muhammed,

---

dass einem Grabe entnommene Erde, in Wasser gelöst, den Liebesgram heilt; dieser Trank wird Sulwân genannt; vgl. Trumelet, Les Saints du Tell p. 319. Die Schî'iten schreiben bekanntlich der Erde, welche dem Grabe Ḥasan's, Ḥusejns oder anderer Imame entnommen wird, besondere Heil- und Schutzkräfte gegen allerlei Krankheiten zu. Die Châk-i-Kerbelâ soll unter anderen Tugenden auch die Kraft haben, die Windbraut zu besänftigen, wenn man von der heiligen Erde ein paar Körner dem heulenden Element entgegenstreut ('Abd al-Kerîm, Voyage de l'Inde à la Mekke, übers. von Langlès, Paris 1747, p. 113). Um der in Anbetracht der grossen Nachfrage voraussichtlichen Erschöpfung dieser Heilmittel zuvorzukommen, behaupten sie, dass jene Heilkraft nicht ausschliesslich den heiligen Gräbern, sondern dem ganzen Erdreich innewohnt, welches dieselben im Umkreis von vier Quadratmeilen umgiebt. Muḥammed b. Aḥmed al-Ḳummî hat diesen Aberglauben in seinem Kitâb al-zijârât ausführlich behandelt und im Keshkûl p. 107 findet man Auszüge aus dieser Darstellung.

1) Ag. II, p. 104, 13.

2) Auch die Juden des Orients haben die Sitte der Todtenklage, von welcher in den biblischen und talmudischen Schriften so oft die Rede ist (Geiger, Jüdische Zschr. XI, p. 257), bis zum heutigen Tage aufrecht erhalten. Ueber Klageweiber in Jerusalem berichtet Schwarz, in Geiger, Wissensch. Zschr. für jüd. Theologie IV (1839), p. 303, Luncz im Jahrbuch Jerusalem I, hebr. Theil p. 11.

3) Lucians sämmtliche Werke, übersetzt von Wieland (Ausgabe von 1798). V, p. 205: „Von der Trauer um die Verstorbenen.“ Sehr belehrend für die

sogar bis in die neueste Zeit herab, finden wir, mit Ausnahme weniger Gegenden, wie z. B. des traditionstreuen Medina,[1] die Todtenklage in voller Geltung. Auch in Südarabien scheint sie früh dem muhammedanischen Gesetz gewichen zu sein. Der Geograph und Historiker Südarabiens im IV. Jhd., Al-Hamdânî, widmet einen eigenen Abschnitt eines nicht zugänglichen Werkes der Beschreibung der südarabischen Todtenklage und ein besonderer Paragraph seiner durch D. H. Müller herausgegebenen „Geographie der arabischen Halbinsel“ zählt jene Orte Jemens auf, an welchen die Todtenklage zur Zeit des Verfassers geübt ward; es ist im Ganzen der kleinere Theil der beträchtlichen Provinz. Aber es ist auch belehrend, zu sehen, in welchen Formen sich dort der altheidnische Gebrauch erhalten hatte. In Chejwân wird die Todtenklage über einen Verstorbenen so lange geübt, bis ein anderer Mann seines gleichen stirbt und sich die Klage um den letztern an jene um den früher Verstorbenen anschliesst. Ausser der durch Klageweiber ausgeführten Nijâḥa waren dort auch Wechselgesänge üblich, bei denen einestheils Klageweiber, anderntheils Mawâlî-männer mitwirkten.[2] Das Weichen der Todtenklage vor den Gesetzen des Islam ist aber immerhin nur eine Ausnahme; in den meisten Gebieten, wo sie in vorislamischer Zeit einheimisch war, hat sie sich auch fürder zu erhalten gewusst.[3]

Am vollkommensten und durch den Islam am mindesten abgeschwächt hat sich dieser Brauch in Syrien erhalten und dem besten Kenner dieses Theiles des Morgenlandes verdanken wir eine ausführliche Darstellung der Todtenklage in Syrien,[4] welche uns zeigt, wie machtlos die abschreckenden Drohungen der Tradition und der spätern Theologie[5] gegenüber den uralten Einrichtungen der semitischen Gesellschaft sich erwiesen; hat man doch in Beerdigungsgebräuchen auch sonst uralte Sitten bis in die späteste Zeit festgehalten.[6] Man hat, um diese Zähigkeit der alten Institution zu charakte-

---

heidnischen Ueberreste, die sich in der Todtenklage zu erhalten pflegen, ist ein Aufsatz über diese Gebräuche in Grossrussland, Globus, Bd. 50 (1886), p. 140, ferner über die Todtenklage in Mingrelien: Revue de l'histoire des religions XVI, p. 90 ff.

1) Burton l. c. II, p. 167. 2) Ǵazîrat al-ʿarab p. 203.

3) Vgl. Rödiger's Anmerkung zu Wellsted's Reise in Arabien I, p. 150 Anm. 110; Russel, Naturgeschichte von Aleppo, übers. von Gmelin (Göttingen 1797) I, p. 433.

4) Wetzstein, „Die syrische Dreschtafel“, Zeitschrift für Ethnologie V, (1873), p. 295—300.

5) Die Theologen wussten drastische Mittel gegen sie anzuwenden. Sie erdichteten unter anderen eine Drohung Muhammeds, dass die Klageweiber „am Tage der Auferstehung in Beinkleider aus Theer und Hemden aus Krätze gekleidet sein werden.“

6) In Adolf von Wrede's Reise in Hadhramaut etc., herausgeg. von H. von Maltzan, p. 239—49 findet man ein bemerkenswerthes Beispiel.

risiren, dem Muhammed folgenden Ausspruch untergeschoben; „Vier Dinge sind es unter den Gewohnheiten des Heidenthums, die meine Gemeinde nicht lassen kann: die Prahlerei mit geübten Wohlthaten, das Bemäkeln der Abstammung Anderer, den Glauben, dass die Fruchtbarkeit von den Gestirnen abhänge und die Todtenklage";[1] lauter Dinge, gegen die Muhammed und die späteren Förderer seiner Lehre energisch ankämpften, ohne jedoch in Bezug auf dieselben heidnische Sitte und heidnischen Glauben verdrängen zu können.

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 505; Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-ǵejb VIII, p. 193.

III.

Heidnischer und muhammedanischer Sprachgebrauch.

(Zu Seite 31 Anmerkung 1.)

Die muhammedanische Tradition verpönt die Begrüssungsarten der Ǵâhilijja (inʿam ṣabâḥan, Zuhejr, Muʿall. v. 6; ʿAnt., Muʿall. v. 4; Imrḳ. 40: 1. 52: 1 ff.; auch ʿimî ẓalâman, Aǵ. XII, p. 50, 10) und will an ihre Stelle den Salâm-gruss einsetzen (vgl. Sprenger III, p. 482. 485). Es ist daher ein Anachronismus, wenn Philologen den Salâm-gruss aus heidnischen Zeiten überliefern (Hudejl., Einleitung zu nr. 219, p. 52, 7. 8). Hingegen gebrauchen muhammedanische Dichter neben anderen altarabischen Momenten, welche ihre Actualität verloren hatten, in ihren Gedichten auch die heidnische Art der Begrüssung (Jaḳ. III, p. 656, 1). Ausser dieser allgemeinen Begrüssung hat die muhammedanische Tradition ihr Augenmerk auch auf specielle Begrüssungsarten ausgedehnt, um dieselben zu verpönen; z. B. die Begrüssung eines neuvermählten Paares mit den Worten: bi-l-rifâʾi wal-banîna (in Eintracht und mit Kindersegen), wofür als traditionsgemässer Wunsch die Formel empfohlen wird: ʿalâ-l-chejri wal-barakati wa ʿalâ chejri ṭâʾirin (zu Gutem und zum Segen und unter gutem Auspicium, B. Nikâḥ nr. 57, Muslim III, p. 324; vgl. die Formel: ʿalâ badʾi-l-chejri wal-jumni, Al-Mejdâni I, p. 417). Manche Theologen halten allerdings auch den Gebrauch der erstern, angeblich aus der Ǵâhilijja stammenden Wunschformel für unbedenklich; vgl. Al-Tîǵânî, Tuḥfat al-ʿarûs (Paris 1848), p. 29 ff. Aǵ. XI, p. 90, wird die alte Formel mit diesen Worten erwähnt: bi-l-rifâʾi wal-banîna wal ṭâʾiri-l-maḥmûdi.

Die Untersagung des Gebrauches gewisser Ausdrücke ist nicht auf blosse Gruss- und Wunschformeln beschränkt. Auch in andere Sphären gehörige Ausdrücke werden untersagt und durch entsprechendere ersetzt. Man dürfe nicht sagen halaka-l-nâs (die Menschen sind zugrunde gegangen, Muslim V, p. 263). Statt chabuthat nafsî müsse man sagen: laḳisat n. (B. Adab nr. 99); statt nasîtu (ich habe vergessen) nusîtu (man hat mich vergessen

lassen, B. Faḍâʾil al-Ḳurʾân nr. 26). Eine Mauer der Kaʿba, welche den Namen Ḥaṭîm führte, dürfe man im Islam nicht mit diesem Wort benennen (Manâḳib al-anṣâr nr. 27). Das bekannte Hausopfer müsse man statt dem heidnischen ʿaḳîḳa anders nennen: nasîka oder ḏabîḥa (Ḳast. VIII, p. 279), ebenso wie man den Fastenmonat nicht einfach Ramaḍân, sondern shahr Ram. nennen solle (B. Ṣaum nr. 5). Den Weinstock dürfe man nicht karam nennen (Abû Dâwûd, Commentarausg. Dimnati, p. 232). In B. Adab nr. 99 ff. wird man weitere Beispiele aus der beträchtlichen Anzahl der durch den Islam verpönten Ausdrücke finden. Manche Formeln, wie z. B. der Willkommgruss marḥaban, haben sich durch eine Tradition, welche sie aus dem Munde des Propheten anführt, legitimiren müssen. Soweit erstreckt sich die beabsichtigte Reform mit Hinsicht auf alltägliche Ausdrücke und Redewendungen, dass sie auch geringfügige Interjectionen in ihren Kreis einbezog. Das Kameel, das in seinem Gange stecken bleibt, möge man nicht mit dem Rufe daʿdaʿ aufmuntern, sondern durch eine Anrufung Gottes, dem Thiere wieder Kraft zu verleihen (Scholien zu Al-Ḥâḍira ed. Engelmann p. 10, 5). Andere Beispiele für diese Dinge sind zusammengestellt bei Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân (Wien. Hschr.) fol. 60ᵃ ff. und bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 141.

Aus theologischen Gründen hat man auch versucht, den Gebrauch des Ausdrucks rabb zu beschränken. Da durch den Sprachgebrauch des Koran rabbî, mein Herr, als eine speciell auf Gott bezügliche Anrede sanctionirt ist, so möge man dieselbe nicht Menschen zuwenden. Bei Muslim V, p. 70, wird dem Propheten folgender Ausspruch in den Mund gelegt: „Es sage niemand: Gieb deinem Herrn (rabbaka) zu essen oder zu trinken, auch sage niemand von seinem Herrn rabbî, sondern sejjidî maulâja;[1] auch sage man nicht: mein Diener, meine Magd (ʿabdî, amatî), sondern: fatâja, fatâtî, ǵulâmî.“ ʿAbd heisst der Mensch nur im Verhältniss zu Gott.[2] Noch weiter geht eine Tradition bei Abû Dâwûd ibid. p. 216, nach welcher selbst der Prophet die Anrede als sejjid (Herr) ablehnte, da dieselbe ausschliesslich Allâh zukomme. Bekanntlich liess sich der wirkliche Sprachgebrauch durch solche theologische Bedenken nicht massregeln. Gegen die

---

1) Spitzfindige Philologen haben bei diesem Ausdrucke die Wortfolge: sejjidanâ wamaulânâ als uncorrect verpönt und, gestützt auf logische Argumente, sowie auf einige aus den Poeten angeführte Stellen, als allein richtig die Reihenfolge maulânâ wa sejjidanâ nachgewiesen. Al-Ṣafadî hat hierüber in seinem Commentar zur Risâla ǵahwarijja des Ibn Zejdûn eine weitläufige Abhandlung geliefert.

2) Man wird hierbei unwillkürlich an den Galiläer Juda erinnert (Joseph. Flav. Antiqu. XVIII, 1: 6), der die Ansprache δεσπότης keinem Menschen zugestehen wollte.

Benutzung des Wortes rabb im stat. cstr. in der Bedeutung ṣâḥib, Eigenthümer einer Sache, ein Sprachgebrauch, der im Arabischen ungemein verbreitet ist (rabb al-ḳabr, der im Grabe Ruhende, Aġ. I, p. 44, 8; auch im Femininum: rabbat al-menzil, rabbat al-sulṭân, Aġ. IX, p. 86, 14; rabbat al-chidr, Nöldeke, Beiträge p. 85 v. 11; rabbat al-nâr, Abû-l-ʿAlâʾ, Saḳṭ II, p. 113 v. 1; rabbat al-dimliġ, ibid. p. 193 v. 1), hat man sich im Allgemeinen nicht aufgelehnt (vgl. über diese Anwendung Al-Maḳḳarî I, p. 481). Aber einige scrupulose Theologen haben auch diesen Sprachgebrauch zu beschränken versucht. Wir erfahren von Al-Mâwerdî, dessen Aeusserung der Lexicograph Al-Fîrûzâbâdî anführt, in welcher Richtung diese Beschränkung versucht wurde: „Setzt man dem Worte rabb den Artikel vor (al-rabb), so kann das Wort nur mit Beziehung auf Gott angewendet werden, mit Ausschluss der Creatur; bleibt aber der Artikel weg, so kann das Wort auch auf Geschaffenes angewendet werden. Man kann also sagen: rabb al-mâl (der Besitzer des Vermögens), rabb al-dâr (der B. des Hauses). Alles dies ist nach der allgemein anerkannten Lehre (al-ġumhûr) erlaubt. Es giebt aber eine Meinung, welche diesen Ausdruck ausschliesslich für Wortgruppen, wie rabb al-mâl, gestattet, wo rabb mit leblosen Dingen zusammengestellt wird; diese Beschränkung ist aber ein Irrthum und widerspricht der Sunna“ (Kitâb al-ishârât ilâ ma waḳaʿa fî kutub al-fiḳh min-al-asmâʾ wal-amâkin wal-luġât, Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. nr. 260, fol. 48[a]). Man ersieht aus diesen Beispielen, wie sorgfältig die muhammedanischen Theologen sich bestrebten, auch die Sprache in religiösem Sinne zu discipliniren.

IV.

Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeigung.

(Zu Seite 120.)

Unter den mannigfachen Arten der Herabsetzung, welche die Fanatiker des arabischen Stammesstolzes den Mawâlî zumutheten, bezieht sich eine auf ihre Benennung. Man möge sie nicht mit einer Kunja (Abû N.), sondern vielmehr mit ihrem blossen Eigennamen (ism) oder mit dem Familien- oder Gewerbenamen (laḳab) nennen.[1]

Diese Beschränkung wurde zwar niemals ausgeführt; mindestens finden wir zu allen Zeiten Mawâlî-namen, die eine regelrechte Kunja darstellen. Jedoch ist die erwähnte Beschränkung, wenn auch nur als theoretische Gesinnungsäusserung des Rassenfanatismus jedenfalls charakteristisch. Der Araber fand in den verschiedensten Zeitaltern ein Zeichen der Freundschaft und Hochachtung darin, wenn er jemand mit der Kunja rief. Dafür sind die Worte des Dichters charakteristisch: „Ich benutze die Kunja (aknîhi), wenn ich ihn rufe, um ihn dadurch zu ehren (li-akrimahu), und nicht rufe ich ihn mit einem Beinamen (wa lâ ulaḳḳibuhu)" (Ḥam. p. 510 v. 3). Aḥmed b. Ḥanbal — so erzählt Ṭab. Ḥuffâẓ VIII, nr. 15 — nannte den Ibn al-Madînî nie beim Namen, sondern immer mit der Kunja; dadurch wollte er seiner Hochachtung Ausdruck geben. Der Chalif Al-Wâthiḳ nannte den Gesangskünstler Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Mauṣilî — er war von persischem Stamm — immer nur mit seiner Kunja, um ihn dadurch zu ehren (rafʿan lahu, Ag. V, p. 60, 5 u.), und dasselbe hatte auch früher Hârûn al-Rashîd gethan, der ihm die Kunja Abû Ṣafawân verlieh (ib. p. 52, 6). Aus späterer Zeit bietet Ibn Abî Uṣejbiʿa (ed. A. Müller I, p. 183, 3 v. u.) ein analoges Beispiel; vgl. auch Al-Ḳasṭalânî zu B. Adab nr. 113 (X, p. 132) und ZDMG. VI, p. 105, 5 u.

Angesehene Magnaten unter den alten Arabern hatten zur Bezeichnung ihres höhern Ansehens mehrere Kunja's (Laṭâʾif al-maʿârif ed. de Jong p. 59). Bemerkenswerth ist auch die Erscheinung, dass Kriegshelden im Kriege eine andere Kunja benutzten als im Frieden, wofür bei Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 108[b] mehrere Beispiele angeführt sind. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieselbe Person in verschiedenen Ländern verschiedene Kunja's benutzen könne (Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 1001, p. 457, nr. 1285, p. 577 f.).

---

1) Al-ʿIḳd II, p. 90. Vgl. Kremer, Culturgesch. Streifzüge p. 64, 7 v. u.

V.

Schwarze und Weisse.

(Zu Seite 136 Anmerkung 5.)

Die Araber nennen sich im Gegensatz zu den Persern Schwarze oder überhaupt Dunkelfarbige (achḍar, vgl. Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 282; Al-Mâwerdî ed. Enger p. 300, 4 = Aġ. XV, p. 2, 4); die Perser werden gewöhnlich als Rothe, d. i. Hellfarbige, bezeichnet (aḥmar, oder femin. ḥamrâʾ), Al-Balâḏorî p. 280; Ġazîrat al-ʿarab p. 212, 7; Al-Mubarrad p. 264. Die Banû-l-aḥrâr nannte man in Kûfa: Al-aḥâmira, Aġ. XVI, p. 76, 5. Consequenterweise gilt diese Farbenbezeichnung auch für Mawâlî. B. Ajmân nr. 41: „ein Mann von dem Tejm-allâh, röthlich als wäre er ein Maulâ." Roth ist hier die Bezeichnung für die helle Farbe im Allgemeinen. Dasselbe Farbenattribut wird auch von anderen nichtarabischen Rassen angewendet, Ṭab. II, p. 530, 3 von den Rûm; B. Ġihâd nr. 94. 95 ḥumr al-wuġûh von den Türken (vgl. Jâḳ. I, p. 838, 17). In Spanien nannten die Araber die eingeborenen Christen: Banû-l-ḥamrâʾ oder Al-ḥamrâʾ (Dozy, ZDMG. XVI, p. 598). Es bedarf nicht der besonderen Hervorhebung, dass Moḍar al-ḥamrâʾ (Nâb. 13: 9; Ṭab. II, p. 551 ult.; Al-Jaʿḳûbî I, p. 255; Al-Masʿûdî III, p. 236) hier nicht in Betracht kommt, sondern auf einen besondern legendarischen Grund zurückgeführt wird. Eine auf nichtarabische Nationen angewendete Bezeichnung als hellfarbig ist auch Al-Dejlemî al-ashkar (Sîrat ʿAntar III, p. 29, 11), auch die Franken werden zuweilen als shuḳr bezeichnet (ZDMG. II, p. 239, 19).

Zu dieser Gruppe gehört auch Banû-l-aṣfar, eine Benennung der Griechen, die man in einem dem vorislamischen ʿAdijj b. Zejd zugeschriebenen Gedichte (Aġ. II, p. 36, 19) findet. Die Literatur über diese Benennung ist bei Steinschneider (Polemische und apologetische Literatur p. 257 Anm. 36) zusammengestellt. Hinzuzufügen wäre noch der Excurs des Ibn Challikân nr. 799 (X, p. 9 ed. Wüstenfeld) über diese Benennung, der wir auch bei Al-Buchârî, Ṣulḥ nr. 7 begegnen. Aṣfar

wird in der That als Gegensatz von aswad gebraucht. Aġ. V, p. 9, 15 al-ṣufr wal-sûd = weisse und schwarze Sclavinnen. Genealogen, welchen die richtige Beziehung dieser Benennung als Farbenbezeichnung nicht einleuchtete, haben in Aṣfar den Namen eines Enkels des Esau, Al-aṣfar, Vater des Rûmîl, des Stammvaters der Rûm, erkennen wollen (Jâḳ. II, p. 861, 18). Es ist dies kein anderer als der Ṣefô der Genesis 36: 11; die Information der muhammedanischen Genealogen beruht auf der LA. der LXX: Σωφάρ (Rûmîl ist wohl an Reʿû'êl, Gen. 36: 10, angelehnt).

Al-aḥmar wal-aswad „Rothe und Schwarze“ bedeutet: Araber und Nichtaraber, d. h. die ganze Menschheit (Ibn Hishâm p. 299, 13) oder alle Welt, ohne den Farbenunterschied der Rassen besonders in Betracht zu ziehen (z. B. ibid. p. 546, 9). Man wendet diesen Gegensatz auch auf Thiere (ḥumr al naʿam wa sûduhâ, Aġ. XIV, p. 83, 10) und leblose Dinge an, um zu sagen, dass man eine ganze Species in ihrer Totalität im Sinne hat. Man sagt z. B. ḥumr al-manâjâ wa sûduhâ (Aġ. XIII, p. 38, l. 12; 167, 6 u.). Auch die Ausdrucksweise al-ṣafrâ' wal bejḍâ' (= alles was existirt), verdient in diesem Zusammenhange Beachtung (Ḳuṭb al-dîn, Chron. d. St. Mekka p. 91 ult.).

VI.

Traditionen über Türken.

(Zu Seite 151 ff.)

Das Ueberhandnehmen des Türkenthums im Islam ist Gegenstand einiger dem Muhammed zugeschriebenen prophetischen Aussprüche, welche man bei Jâkût I, p. 838, 15 ff. findet, dieselben sind nur die Weiterbildung eines ältern Kerns, B. Manâkib nr. 25.

Der Antagonismus der Araber gegen das türkische Element drückt sich in Sprichwörtern und Legenden aus. Die volksthümliche Etymologie hat den Namen Turk mit dem arab. Verbum taraka in paranomastische Beziehung gebracht (vgl. Fâkihat al-chulafâʾ p. 227, 16, dieselbe Legende bei Wetzstein, ZDMG. XI, p. 518) und den Spruch gebildet: Utruk al-Turka mâ tarakûka in aḥabbûka akalûka, waʾin ġaḍibûka ḳatalûka, d. h. „Verlasse die Türken, so wie sie dich verlassen haben, wenn sie dich lieben, essen sie dich, wenn sie dich hassen, tödten sie dich", vgl. Abû Dâwûd p. 183; Ibn Ḥaǵar I, p. 998. (Diese letztere Alternative findet man in anderer Anwendung in der Waṣijja des Loḳmân, Al-Damîrî II, p. 50, 8.)

Hinsichtlich des soeben angeführten Spruches ist zu bemerken, dass vom Propheten auch die Mahnung angeführt wird: utrukû-l-Ḥabasha mâ tarakûkum, Aǵ. XIX, p. 113, 5 v. u., in einer Variante dieses Ausspruchs ibid. I, p. 32, 7 mit dem Nachsatze: „wenn sie hungrig sind, stehlen sie; wenn sie gesättigt sind, sind sie unzüchtig." Es ist nicht unmöglich, dass die Beziehung des Spruches auf die Ḥabash die ursprüngliche Fassung desselben bietet, welche dann, unterstützt durch das etymologische Moment, auf Turk übertragen wurde. Die Verbindung dieses Volksnamens mit dem Verbum taraka hat man in späterer Zeit leicht in selbständigen Wortspielen weitergebildet. Muhaḏḏab al-dîn Abû-l-Faraǵ al-Mauṣilî in Emessa (st. 582) sagt in einem Gedichte von einen aegyptischen Vezir:

A'amdahu-l-Turka abǵî-l-faḍla ʿindahumu * wal-shiʿru mâ zâla ʿinda-l-Turki matrûkâ.

Ibn al-Mulakkin, Hschr. der Leidener Universitätsbibl. nr. 532, fol. 144; vgl. Additamenta zu Wüstenfeld's Ibn Challikân II. p. 118 penult.

Es ist allerdings zu bedenken, dass die meisten in Umlauf befindlichen arabischen Sprüche über und gegen Türken nicht auf jene ältere Zeit des türkischen Uebergewichtes über das Araberthum, von welcher im Text die Rede ist, Bezug haben, sondern auf die durch die Folgen des Tatareneinbruchs unter Hûlagu und in weiterer Entwickelung durch die Osmanenherrschaft im Islam hervorgerufenen Zustände gemünzt sind. Mit dieser letztern hat sich das muhammedanische Gewissen auf Grund von Ǵafr-verkündigungen auseinandergesetzt (Al-Siddîkî fol. 59[b] ff.; ZDMG. XLI, p. 124 Anm. 2), aber das arabische Rassengefühl hat sich auch gegen dasselbe aufgebäumt (Burton, Personal narrative II, p. 20; Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka p. 194; Doughty, Travels II, p. 524 oben, p. 128 Anm. 8). Eine Volkslegende über den Uebergang der Reichsmacht von den Arabern an die Türken findet man bei Urqhardt, The pillars of Hercules I, p. 330, dieselbe Legende wird auch in Léon Roches' Trente-deux ans à travers l'Islam I (1884), p. 130 erzählt. In später Zeit entstand wohl das Sprichwort: Zulm al-Turk walà ʿadl al-ʿarab „Lieber die Ungerechtigkeit der Türken als die Gerechtigkeit der Araber."

VII.

Arabisirte Perser als arabische Dichter.

(Zu Seite 162 unten.)

Diesem Ideenkreise scheint noch im VI. Jhd. ein Gedicht des aus Nîramân in Persien (Bezirk von Hamadân) stammenden arabischen Dichters Aḥmed b. Muḥammed genannt Ḏû-l-mafâchir anzugehören. Der Dichter, der wohl sonst nicht sehr viel Localpatriotismus hegte (Jâḳ. IV, p. 856, 14), hat sich gegenüber der Satire jener, die ihm seine persische Abstammung vorhielten, als berechtigten arabischen Dichter zu vertheidigen:

Fa'in lam jakun fî-l-ʿurbi aṣlî wamanṣibî
Walâ min ǵudûdî Jaʿrubu(n) wa Ijâdu
Faḳad tusmiʿu-l-warḳâ'u wahja ḥamâmatun
Waḳad tanṭiḳu-l-autâru wahja ǵamâdu.

Mit dieser Nöthigung, seinen persischen Ursprung gegen die Angriffe der Nationalaraber zu vertheidigen, steht auch ein Epigramm im Zusammenhang, in welchem Ḏû-l-mafachir nach Art shuʿûbitischer Vorgänger die Ansprüche der Araber auf Anerkennung ihrer edlen Abstammung in frivoler Weise ins Lächerliche zu ziehen sucht. Als wäre dasselbe den shuʿûbitischen Mustern abgelauscht, die wir in unserer Abhandlung kennen zu lernen Gelegenheit hatten (p. 192), wird auch in demselben die Tugend und Treue der Mütter in Zweifel gezogen. Es lautet:

Daʿâwî-l-nâsi fî-l-dunja funûnun
Wa ʿilmu-l-nâsi aktharuhu ẓunûnu
Wakam min ḳâ'ilin ana min Fulânin
Wa ʿinda Fulânata-l-chabaru-l-jaḳînu.

(Al-Bâcharzî, Dumjat al-ḳaṣr Hschr. d. Wien. Hofb. Mxt. nr. 207 fol. 46ᵃ, 51ᵃ.)

Index.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

IGNAZ GOLDZIHER,

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN.

II.

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

ZWEITER THEIL.

HALLE a. S.,
MAX NIEMEYER.
1890.

Meinem lieben

August Müller

in treuer Freundschaft

zugeeignet.

Inhalt.

Vorwort.

Der zweite Band der „Muhammedanischen Studien“ führt uns in den Kreis theils theologischer theils volksthümlicher Factoren, welche die hervorragendsten Momente der geschichtlichen Ausbildung des Islam darstellen. — Der bei weitem überwiegende Theil der folgenden Abhandlungen erscheint hier zum ersten male. Der „Heiligenverehrung“ liegt der zuerst in der Revue de l'histoire des religions II, p. 257—351 veröffentlichte Versuch „Le culte des saints chez les Musulmans“ zu Grunde; derselbe wird jedoch hier in völlig umgearbeiteter Gestalt erneuert. Neben vielen Weglassungen wurden einige Abschnitte mit erweitertem Material ausgerüstet, andere ganz neu hinzugefügt. In der 2. Nummer der Excurse ist mit einigen nicht unwesentlichen Aenderungen meine in der soeben erwähnten Revue XVIII, p. 180—199 veröffentlichte Abhandlung „Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam“ reproducirt.

Der Druck des Bandes hatte bereits seinen Anfang genommen, als mir der eben zu jener Zeit ausgegebene 4. Theil der „Skizzen und Vorarbeiten“ Wellhausens zugänglich wurde; sonst wären für die ersten Kapitel der Ḥadîthstudie auch die Ergebnisse jenes Werkes benutzt worden. An dieser Stelle möchte ich nur noch darauf hinweisen, dass zu p. 14 (oben) jetzt Wellhausen p. 70 in Betracht zu ziehen ist. — Der II. Band des grossangelegten Berliner Katalogs von Ahlwardt, welchen man mit vollem Recht als das vollständigste Repertorium der Literaturgeschichte des Ḥadîth bezeichnen wird, konnte noch knapp vor Absendung des Manuscriptes, gleichsam in letzter Stunde, benutzt werden.

Von den in diesem Bande angeführten Handschriften muss ich hier die nähere Bezeichnung derjenigen angeben, auf welche in den Anmerkungen häufiger hingewiesen wird: Al-Shejbânî's Kitâb al-sijar al-kabîr mit Commentar des Sarachsî, Leidener Hschr. Warner nr. 373 (leider kann in dieser Hschr., sowie auch in dem Wiener Exemplar desselben Werkes, der Text vom Commentar nicht immer scharf unterschieden werden); das p. 183 näher charakterisirte Werk des Chaṭîb Baġdâdî, dies. Samml. nr. 353; Ibn Ḳutejba's Muchtalif al-ḥadîth, dies. nr. 882, Abû Bekr al-Chaṣṣâf's Adab al-ḳâḍî, dies. nr. 550, Ibn

al-Ǵauzî's Kitâb al-ḳuṣṣâṣ wal-mudakkirîn, dies. nr. 998; Asânîd al-muḥaddithîn ist der Leidener Codex Amîn nr. 39 (Landberg, Catalogue p. 13). Der Refâʿijja-sammlung der Leipziger Universitätsbibliothek gehören an: Al-Nawawî's Taḳrîb (Bearbeitung des Werkes von Ibn al-Ṣalâḥ, vgl. p. 264) und Al-masâʾil al-manthûra (beide in einem Bande D. C. nr. 189), ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî's Reisewerk (vgl. p. 318): Kitâb al-ḥaḳîḳat wal-maǵâz (nr. 362), Al-Munâwî's Al-kawâkib al-durrijja (nr. 141), Al-Biḳâʿî's Tabaḳât al-abrâr (nr. 234—37), Abû-l-fatḥ al-ʿAufî's Ibtiġâʾ al-ḳurba bil-libâs wal-ṣuḥba (nr. 185). — Die seltener angeführten handschriftlichen Werke sind in den betreffenden Noten näher bezeichnet.

Die Ḥadîthwerke sind nach den folgenden Ausgaben citirt: Al-Buchârî und der Commentar des Ḳasṭallânî Bûlâḳ 1285 in 10 Bdn.; Muslim und der Commentar des Nawawî Kairo 1284 in 5 Bdn.; Abû Dâwûd Kairo 1280 in 2 Bdn.; Al-Nasâʾî Lithographie Shâhdra 1282 in 2 Bdn.; Al-Tirmidî Bûlâḳ 1292 in 2 Bdn.; Ibn Mâǵa Lithogr. Dehli 1282; das Muwaṭṭaʾ mit dem Commentar von Al-Zurḳânî Kairo 1279/80 in 4 Bdn.; die Muwaṭṭaʾ-recension des Shejbânî mit dem Commentar des ʿAbd al-Ḥajj Lithogr. Lucknow 1297 (vgl. p. 223); die Sunan al-Darimî nach Lithogr. Cawnpore 1293; Al-Baġawî's Maṣâbîḥ al-sunna Kairo 1294 in 2 Bdn. — Von anderen häufiger citirten Werken ist Al-Damîrî nach der Ausgabe Bûlâḳ 1284, Al-Kutubî's Fawât al-wafajât nach Bûlâḳ 1299 (vgl. p. 362), Al-Sujûṭî's Taʾrîch al-chulafâʾ nach der Kairoer Ausgabe 1305 (mit der Marginalausgabe von Al-Ḥasan al-ʿAbbâsî's Âthâr al-uwal) benutzt.

Lieben Freunden und Fachgenossen, sowie auch liberalen Bibliotheksverwaltungen hätte ich auch bei dieser Gelegenheit meinen Dank auszudrücken für die Ermöglichung der Benutzung literarischer Quellen und Hilfsmittel, die mir sonst unzugänglich gewesen wären. Besondern Dank schulde ich diesmal Herrn Director Vollers für die gütige Bereitwilligkeit, mit welcher er meine Arbeiten durch Auszüge und Mittheilungen aus den seiner Verwaltung anvertrauten Handschriften der viceköniglichen Bibliothek in Kairo unterstützt hat. Den Index hat auch für diesen Band Herr Dr. Schreiner angefertigt.

Juli 1890.

I. Goldziher.

Ueber die Entwickelung des Ḥadîth.

Erstes Kapitel.

Ḥadîth und Sunna.

I.

Das Wort Ḥadîth bedeutet: Mittheilung, Erzählung. Nicht nur Mittheilungen aus dem Kreise, welcher das religiöse Leben umschliesst, nennt man Ḥadîth, sondern auch historische Nachrichten, ob nun profaner oder religiöser Art, gleichviel ob sich dieselben auf längstvergangene Zeiten oder auf die näherliegende Vergangenheit[1] beziehen. „Soll ich euch mit einem Ḥadîth aus eueren Ḥadîthen erfrischen, o Gemeinde der Anṣâr?" — fragt Abû Hurejra die Letzteren, und erzählt ihnen darauf eine Episode aus den Begebenheiten, welche die Eroberung der Stadt Mekka begleiteten; dieselbe sollte zur Stärkung des Selbstbewusstseins dienen in derselben Weise, wie die heidnischen Araber von ihren Ajjâm zu singen und zu sagen pflegten.[2] Im Zusammenhange damit wird Ḥadîth auch von Legenden, Sagen und Fabeln als Gegenständen der Mittheilung angewendet;[3] daher auch die Redensart: zum Ḥadîth werden, d. h. zum Beispiel, wovon noch in den spätesten Geschlechtern die Sage geht,[4] zum Mâshâl (Deut. 28: 37; Jerem. 24: 9 u. a. m.) für die Nachwelt.[5]

---

1) Auch im alten Sprachgebrauch: Erzählungen aus der Vergangenheit des Stammes: wamina-l-ḥadîthi mahâlikun wachulûdu „Es giebt Erzählungen (aus der Geschichte des Stammes), welche Vernichtung (für den Ḥasab des Stammes) bringen, andere sichern dauernden Ruhm", Ubejj b. Hurejm, in Schol. Al-Ḥâdira ed. Engelmann p. 12, 13. Zuhejr, Mu'allaḳa v. 29 (zu muraǵǵam vgl. Ausdrücke wie Al-Ṭabarî III, p. 2179, 4 raǵman bil-ẓunûn); Erzählungen über alltägliche Ereignisse, Imrḳ. 40: 1. 2; 50: 1.

2) Al-Balâḏorî p. 39.

3) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 102, 11 min aḥâdîth al-'arab wamin ash'ârihâ, Jâḳût IV, p. 899, 8 wamin aḥâdîth ahl al-Jaman.

4) ṣâra ḥadîthan, Aġ. XIV, p. 47, 11 oder uḥdûthatan XXI, p. 150, 10.

5) Beide Ausdrucksweisen findet man in einem Verse des Abû Kalda vereinigt, Aġ. X, p. 120, 22:

walâ tuṣbiḥû uḥdûthatan mithla ḳâ'ilin * bihi jaḍribu-l-amthâla man jatamatthalu.

Der in religiösen Kreisen zur Geltung kommende Sprachgebrauch hat jedoch, ohne dies Wort aus jenem allgemeinen Kreise herauszuheben, dasselbe bereits in sehr früher Zeit für eine bestimmte Art von Erzählungen und Mittheilungen in Anspruch genommen.[1] ʿAbdallâh b. Masʿûd sagt: „Das schönste Ḥadîth ist das Buch Allâh's und die beste Leitung[2] ist die Leitung Muhammeds."[3] Man hat, wie es scheint, diesen in der gläubigen Gemeinde gerne aufgenommenen und allgemein verbreiteten Spruch dem Muhammed selbst in den Mund gelegt, indem man ihn in einer Exhorte an die Gemeinde das Wort sagen lässt: „Das schönste Ḥadîth ist das Buch Allâh's; selig ist, wessen Herz Allâh damit schmückt,[4] und den er in den Islam eintreten liess nach dem Unglauben und wer es vor allen anderen Ḥadîthen der Menschen bevorzugt. Fürwahr, es ist das schönste und vollkommenste Ḥadîth."[5]

Hier wird eine bestimmte Art des Ḥadîth als besonders bevorzugt angepriesen und diesem Kreise sollte auch in der spätern Zeit der Name vorzugsweise zukommen. Allerdings wird das „Buch Allâh's", dies „schönste und vollkommenste Ḥadîth", als an der Spitze stehende religiöse Autorität dem Begriffskreise des Ḥadîth entgegengesetzt und dieser letztere auf die infolge eigener Initiative oder auf Befragen erlassenen belehrenden Mittheilungen des Propheten beschränkt. In einer Erzählung des Abû Hurejra berichtet dieser Genosse des Propheten, dass er dem letztern die Frage vorgelegt habe: „Wer wird am Tage der Auferstehung am ehesten durch deine Fürsprache beglückt?" und darauf die Antwort erhielt: „Ich habe mir's gedacht, o Abû Hurejra, dass mich niemand früher als du um dies Ḥadîth befragen werde, denn ich habe beobachtet, wie eifrig du auf das Ḥadîth bist."[6]

Die frommen Anhänger des Propheten haben die belehrenden Aussprüche des Meisters mit frommer Pietät demselben nacherzählt und sich bestrebt, dass Alles, was er hinsichtlich der Ausübung der von ihm vorgeschriebenen religiösen Pflichten, hinsichtlich der allgemeinen Lebensführung und des gesellschaftlichen Verhaltens oder mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft, ob nun in öffentlicher Versammlung oder im privaten Verkehre,

---

1) Nachrichten aus der Profangeschichte pflegte man achbâr zu nennen: ruwât al-ḥadîth wal-achbâr, Ibn Ḳutejba, Shuʿarâʾ ed. Rittershausen p. 4, 8 (Text).

2) hadjun oder hudan synonym mit Sunna, womit es zuweilen wechselt, z. B. in der Parallelstelle Abû Dâwûd 1, p. 240, Mitte.

3) B. Iʿtiṣâm nr. 2.

4) wörtlich: wem es Allâh ins Herz hineingeschmückt.

5) Ibn Hishâm p. 340. In späterer Zeit hat man es anstössig gefunden, dass der Koran Ḥadîth genannt werde, und hat in diesem Satze das Wort ḥadîth in kalâm (Rede) verändert, Ibn Mâǵa p. 8.

6) B. Riḳâḳ nr. 51.

gelegentlich mitgetheilt, zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde aufbewahrt werde. In fernen Ländern, in welche sie die jäh aufeinanderfolgenden Eroberungen führten, theilten sie diese Ḥadîthe des Propheten denjenigen mit, welche nicht Ohrenzeugen der Mittheilungen waren und nach seinem Tode dichteten sie manches Heilsame aus Eigenem hinzu, was sie als im Geiste des Propheten gedacht, ihm unbedenklich zuschreiben zu dürfen glaubten oder von dessen Heilsamkeit sie im allgemeinen überzeugt waren. Sie gaben Kunde von der Art der Religionsübung und von der gesetzlichen Praxis, wie sie sich unter den Augen des Propheten entwickelte und in der ganzen Welt des Islam als normgebend zu betrachten sei. Dies bildete den Grundstock des im Laufe der Generationen, infolge von Factoren, deren Darstellung die Aufgabe der nächsten Hauptstücke ist, zu einer gewaltigen Masse anwachsenden Hadîthmaterials.

Es wäre ein kühnes Wagniss, in Ermangelung zuverlässiger Berichte, über den ursprünglichen ältesten Bestand des Ḥadîth, auch nur bezüglich der auf den Propheten folgenden Generation eine Meinung aussprechen zu wollen, welche auf annähernde Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben wollte. Eingehender Umgang mit dem gewaltigen Ḥadîthmaterial wird uns eher zur skeptischen Behutsamkeit als zu optimistischem Vertrauen hinsichtlich des in den gewissenhaft angelegten Sammlungen aufgehäuften Materials anleiten. Wir werden kaum das Vertrauen gewinnen können, welches noch Dozy mit Bezug auf einen grossen Theil des Ḥadîth hegte,[1] sondern den überwiegend grössten Theil desselben als Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwickelung des Islam in den beiden ersten Jahrhunderten betrachten.

Das Ḥadîth wird uns nicht als Document für die Kindheitsgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reiferen Entwickelungsstadien dienen; es bietet uns ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwickelungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchmacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Abrundung herausformt. Und in dieser Bedeutung des Ḥadîth liegt die Wichtigkeit der gehörigen Würdigung und Kenntniss desselben für die Erfassung des Islam, dessen merkwürdigsten Entwickelungsphasen von der successiven Entstehung des Ḥadîth begleitet sind.

---

1) Wir setzen seine Worte hierher: „Je m'étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car cela résulte de la nature même des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureux, la moitié de Bokhârî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère“ Essai sur l'histoire de l'Islamisme tradnit par V. Chauvin p. 124.

II.

Jedes einzelne Ḥadîth besteht aus zwei Theilen. Voran geht die Kette (silsila) der Gewährsmänner, welche die betreffende Mittheilung vom ersten Urheber bis zum jeweilig letzten Vertreter derselben überliefern und auf deren Autorität die Wahrhaftigkeit der Mittheilung gestützt ist. Diese Kette nennt man als Ganzes Sanad oder Isnâd, die Stütze oder Stützung des Ḥadîth; sie enthält die Beurkundung des Ḥadîth.[1]

Auf dies formale Element folgt der Wortlaut des Ausspruches; diesen nennt man Matn, den Text des Ḥadîth. Es ist zu beachten, dass diese Verwendung des Wortes matn[2] nicht erst im Islam und zur Be-

---

1) Zur Erfassung der Natur des Isnâd ist auch für die Zwecke unserer modernen Kritik die Kenntniss der zuweilen allerdings sehr subtilen und kleinlichen Unterschiede förderlich, welche die muhammedanische Traditionswissenschaft bietet und in einer geschickten Terminologie veranschaulicht. Auf diese Unterschiede und Termini einzugehen, wäre hier unnütze Wiederholung. Es genüge daher, auf frühere Darstellungen dieses Gegenstandes in chronologischer Reihe zu verweisen:

1. Edw. E. Salisbury, Contributions from original sources to our knowledge of the Science of Muslim Tradition im Journal of the American Oriental Society VII (1862) p. 60—142 (vgl. Ẓâhiriten p. 22 Anm. 1).

2. Rev. Edw. Sell, The faith of Islam (London und Madras 1880) p. 70—72.

3. Th. P. Hughes, A dictionary of Islam (London 1885), Artikel: Tradition, p. 639b—646a.

4. Friedr. Risch, Commentar des ʿIzz al-dîn Abû ʿAbdallâh über d. Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen (Leiden 1885).

Aus diesen Abhandlungen über die Isnâd-terminologie wird der Leser alles Wissenswerthe und Nöthige ersehen. Von den Schriften, welche zwar nicht speciell das Isnâd behandeln, für die Kenntniss unseres Gegenstandes jedoch von grundlegender Bedeutung sind, verweise ich auf:

5. verschiedene Abhandlungen Sprenger's, welche zu allererst das Ḥadîthwesen wissenschaftlich beleuchteten, namentlich a) Notes on Alfred v. Kremer's edition of Wakidy's Campaigns, Journal of the Asiatic Society of Bengal XXV (1856), p. 53—74, 199—220. — b) On the origin of writing down historical records among the Musalmans ibid. p. 303—329, 375—381. — c) Ueber das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG. X (1856), p. 1—17. — d) seinen Excurs: „Die Sunna“, in: Leben und Lehre des Mohammad III (1865), p. LXXVII—CIV.

6. William Muir, The life of Mahomet and history of Islam to the Era of the Hegira (London 1858) I, p. XXVIII—CV (anregende Bemerkungen über Tendenztraditionen).

7. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (1875) I, p. 474—504. Ueber Isnâd-termini p. 480.

8. C. Snouck Hurgronje: Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Nederl. Indië, 4e Volgr. 6e Deel 1883) p. 36—65 des Sonderabdrucks (Begriffsentwickelung von Sunna und Igmâʿ).

2) Wir erklären es in diesem Zusammenhange nicht als Namen eines Körpertheiles.

zeichnung des Ḥadîthtextes aufgekommen ist. Der in Rede stehende Terminus der Traditionswissenschaft dient schon in der alten arabischen Sprache zur Bezeichnung geschriebener Texte.

Bekanntlich werden die Spuren der verlassenen Wohnsitze (aṭlâl) in der alten Poesie häufig mit Runen,[1] mit alten, von christlichen Mönchen, den alten Persern aus der Zeit des Kisrâ u. a. m. herrührenden geheimnissvollen Schriftzeichen,[2] mit den Tätowirungslinien,[3] ja mit der verwitterten Zeichnung auf einer alten Klinge oder Schwertscheide[4] u. a. m. verglichen. „Ein jahraltes[5] Pergament"[6] nennt einmal Zuhejr die verwischten Spuren der verlassenen Wohnplätze.[7] In die Reihe der bei solchen Vergleichungen angewendeten Ausdrücke gehört nun auch das Wort matn, pl. mutûn.

Wağalâ-l-sujûlu ʿani-l-ṭulûli ka'annahâ * zubrun tuğiddu mutûnaha aḳlâmuhâ.
„Die Giessbäche decken die Spuren der Wohnstätten auf, als wären diese Schriften, deren (verwitterte) Texte die Schreibrohre auffrischen."[8]

Derselben Vergleichung begegnen wir bei einem spätern Dichter in einem Verse, für welchen die soeben citirten Worte des Lebîd die Handhabe zu einer in graphischer Hinsicht sehr einleuchtenden Textverbesserung bieten. Al-Aḥwaṣ sagt nämlich in einer Beschreibung der verlassenen Zeltlager (nach dem gangbarn Text des Gedichtes):

dawârisu kal-ʿajni-fî-l-mahraḳi.[9]

---

1) Sehr häufig waḥj (z. B. Zuhejr 15: 5 = ed. Landberg p. 104 v. 3) 17: 3 (L. p. 137 v. 1) oder wuḥijj (Lebîd, Muʿallaḳa v. 2), das man mit kitâba erklärt, keineswegs aber = Offenbarung.

2) Viele Stellen findet man bei Fränkel, Die aram. Fremdwörter p. 244, vgl. meine Ergänzungen im I. Theil p. 111 Anm. 1; zu erwähnen ist auch Huḏejl. 260: 1 âjâtuhâ ʿufru, für das letztere Wort findet sich im Apparat bei Wellhausen die LA. sifru; Ağ. XXI, p. 148, 22 wird saṭru gelesen.

3) Mufaḍḍ. 30: 2; Huḏejl. 90: 4, 154: 1; Ṭarafa, Muʿall. v. 1. Al-Mutanachchil, Jâḳût I, p. 414, 7; Lebîd p. 91 v. 3; Zuhejr, Muʿall. v. 2; Dîwân 18: 3 (Lbg. p. 166 v. 3); ʿAntara 27: 1.

4) Die Ṭarafa-stellen, Th. I l. c. vgl. Ağ. II, p. 121, 11.

5) muḥîl. Dies Epitheton wird auch auf die Aṭlâl selbst angewendet. Ağ. III, p. 83, 6 mushhirun (so ist wohl die fehlerhafte LA. der ed. Bûl. zu verbessern) wamuḥîlu. Damit erklärt sich der gegen die Aṭlâlpoesie gerichtete Spruch: ḳâlû-l-salâmu ʿalejka jâ aṭlâlu * ḳultu-l-salâmu ʿalâ-l-muḥîli muḥâlu, bei Al-Mejdânî II, p. 235, 22. vgl. al-ṭalal al-muḥwil bei Jâḳût III, p. 648, 22.

6) raḳḳan muḥîlâ, Zuhejr 11: 2 (Landberg p. 188 v. 2), vgl. ibid. 18: 1 (L. p. 166 v. 1) lahu ḥuḳubun.

7) vgl. Ṭarafa 19: 2 kasuṭûri-l-riḳḳi raḳḳashahu bil-ḍuḥâ murakkishun jashimuh. Mufaḍḍ. 32: 1 kamâ raḳḳasha-l-ʿunwâna fî-l-riḳḳi kâtibu; von arabischen Schreibverhältnissen ausgehend Huḏejl. 280: 5. 6, vgl. aus späterer Zeit Ağ. II, p. 75, 10.

8) Lebîd, Muʿallaḳa v. 8 (v. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd p. 6 übersetzt mutûnahâ = Umrisse). 9) Ağ. VII, p. 124, 10.

Das Wort ʿajn giebt hier keinen rechten Sinn, es sei denn, dass man erklären wollte: „wie das an den Schriften Sichtbare", d. h. vordem sichtbar gewesene.[1] Wenn man das graphische Gerippe ʿajn in matn verbessert, so fügt sich die Beschreibung in die Gruppe von Vergleichungen ein, deren wir hier mehrere angeführt haben.

„Wie der Text auf einer alten Rolle, so sind die Wohnungsspuren verwischt."

Matn hat demnach in dem hier obschwebenden Zusammenhange die Bedeutung: ein geschriebener Text,[2] so wie âja eine alte Bezeichnung des in mündlicher Weise mitgetheilten Wortlautes ist.[3] Die Wahl des Wortes matn[4] zur Benennung des Textes eines Ḥadîth im Unterschiede von der Documentirung desselben vermittelst der Kette der Gewährsmänner, kann mit als Anhaltspunkt für die Unrichtigkeit der Voraussetzung dienen, dass im Sinne der Muhammedaner das Ḥadîth seiner ursprünglichen Bestimmung nach die schriftliche Aufzeichnung ausschloss und lediglich auf mündliche Ueberlieferung berechnet war. Man darf vielmehr annehmen, dass das Aufschreiben des Ḥadîth eine sehr alte Form der Aufbewahrung desselben war, während die Scheu vor dem schriftlichen Aufbewahren desselben die Folge von Bedenken ist, welche erst in späteren Zeiten auftauchten.[5] Als älteste Bestandtheile des Ḥadîthmaterials können

---

1) ʿajn opp. ḍimâr, Unsichtbares, Hudejl. 165: 4. Auch dem athar, der Spur, wird ʿajn, d. h. das Ding selbst, entgegengesetzt: lâ ʿajna minhu walâ athar, Lebîd ed. Huber 21: 2, vgl. Al-Aʿlam ed. Landberg p. 175, 8. Al-Mejdânî I, p. 111 penult. taṭlubu atharan baʿda ʿajnin, vgl. ein Beispiel bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, p. 88, 8.

2) Man muss der Versuchung widerstehen, diese Bedeutung auch in den Worten des Kaʿb b. Zuhejr hinsichtlich seines Râwî, Aġ. XV, p. 147, 23, zu finden: juthakkifuhâ (scil. die Gedichte) ḥattâ talîna mutûnuhâ. Das Bild ist hier von der Bearbeitung der Lanze genommen (vgl. Schwarzlose, Waffen der alten Araber im Index unter den betreffenden WW. und p. 139, 5 v. u.) und ist noch klarer ausgeführt bei ʿAdî b. al-Rikâʿ, Aġ. VIII, p. 184, 1—4 = Nöldeke, Beitr. zur Poesie d. alten Araber p. 47, 3—4. Auch die angeführte Stelle zeigt uns im Uebrigen, dass die alten Râwî's nicht blosse Echos der Dichter waren, sondern an der Vervollkommnung der von ihnen tradirten Werke Anderer selbständig theilnahmen. Darum können wir berühmte Dichter als Râwî's der Werke ihrer Genossen finden (s. bei Zuhejr in Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte p. 62. Von einem Dichter, der zugleich Râwî ist, sagt man: iġtamaʿa lahu al-shiʿr wal-riwâja; sehr bemerkenswerthe Nachrichten über diese Verhältnisse findet man bei Aġ. VII, p. 78.

3) s. meine Mittheilung bei Fleischer, Kleinere Schriften I, p. 619, vgl. ʿUrwa b. al-Ward ed. Nöldeke 30: 3. Aġ. XI, p. 94, 22.

4) Es ist mir leider nicht gelungen, das früheste Vorkommen dieses Terminus in der Ḥadîth-literatur bestimmen zu können.

5) s. weitläufiger in unserm VII. Kapitel.

wohl diejenigen betrachtet werden, von welchen wir hören, dass dieselben schon in den ersten Jahrzehnten in schriftlicher Aufzeichnung aufbewahrt wurden.[1] Nichts steht der Voraussetzung im Wege, dass die Genossen und Schüler Aussprüche und Verfügungen des Propheten durch schriftliche Aufzeichnung vor Vergessenheit bewahren wollten. Wie hätte man denn die Fortdauer der Aussprüche des Propheten dem Zufall mündlicher Aufbewahrung überlassen können in einem Kreise, in welchem man — wie dies im I. Abschnitte unseres achten Kapitels speciell dargestellt werden wird — die Weisheitssprüche (ḥikmat) gewöhnlicher Menschen in Ṣaḥîfa's schriftlich aufbewahrte! Gar mancher „Genosse" wird seine Ṣaḥîfa mit sich geführt haben, aus welcher er seinen Kreisen Belehrung und Erbauung vermittelte. Was in diesen Ṣaḥîfa's stand, nannte man matn al-ḥadîth; die den Text weitergaben bezogen sich in successiver Folge auf ihren unmittelbaren Gewährsmann und so entstand das Isnâd.

Es steht eine ganze Reihe von Daten über solche Ṣaḥîfa's aus der ersten Generation des Islam zur Verfügung. Es muss dahingestellt bleiben, ob die Existenz dieser speciell namhaft gemachten Ṣaḥîfa's und Kutub der Wirklichkeit entsprechen, oder ob dieselben Erdichtungen späterer Generationen sind, durch welche die Berechtigung der späteren Ṣaḥîfa's einer der schriftlichen Aufzeichnung feindlich gegenüberstehenden Opposition gegenüber gleichsam erwiesen werden sollte. Sehr viel Misstrauen wird wohl das Kitâb der Asmâ᾽ bint Umejs (st. 38), welche mit ihrem Gatten Ǵaʿfar b. Abî Ṭâlib die Flucht nach Aethiopien mitmachte und nach dem Tode desselben den Abû Bekr heirathete,[2] einflössen. In diesem Kitâb sollen verschiedene Aussprüche des Propheten gesammelt worden sein; dasselbe wird von einem shîʿitischen Historiker angeführt,[3] wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf die Voraussetzung, dass Asmâ᾽, welche sich fortwährend in der Umgebung der Fâṭima befand, eine richtige Quelle für die Kenntniss des Ḥadîth sei. Auf Asmâ᾽ werden viele Berichte zurückgeführt, unter anderen die Mittheilung über das Wunder der Mondspaltung (shaḳḳ al-ḳamar).[4] Aus alter Zeit wird ferner ein Kitâb des Saʿd b. ʿUbâda (st. im Ḥaurân ca. 15) erwähnt, aus welchem ein Sohn des Saʿd Rechtsgewohnheiten des Propheten über-

---

1) Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I, p. 475.

2) Man findet einige Nachrichten über diese Frau in Aġ. XI, p. 67.

3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 114. 128.

4) Es scheint, dass man sich in sunnitischen Kreisen gesträubt hat, die auf Asmâ᾽ zurückgeführten Ḥadîthe anzuerkennen; wenigstens deutet auf eine solche Ablehnung die Bemerkung des Aḥmed b. Ṣâliḥ (180—248): Wer sich auf dem Wege der Wissenschaft bewegt, möge die Bewahrung des Ḥadîth der Asmâ᾽ nicht zurückweisen, da dieselbe zu den Beweisen der Tradition gehört. Ḳâḍî ʿIjâḍ, Al-Shifâ I, p. 240.

liefert,[1] sowie auch eine Ṣaḥîfa des ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣî (st. 65), welche dieser „Genosse“ mit dem Namen Al-ṣadîḳa (die Wahrhaftige) bezeichnet.[2] Dies wird die Ṣaḥîfa sein, aus welcher sein Urenkel ʿAmr b. Shuʿejb (st. 120) sein Traditionsmaterial überlieferte,[3] und aus diesem Grunde haben spätere Kritiker seine auf den Urgrossvater zurückgeführten Traditionsdaten nicht als vollgültig anerkannt.[4] Auch aus der Ṣaḥîfa des Samura b. Ǵundab (st. 60)[5] werden Ḥadîthe geschöpft; diese Aufzeichnungen, hinsichtlich deren allerdings einige Verwirrung herrscht,[6] sind wohl identisch mit der Risâla des Samura an seine Kinder, „in welcher viel Wissen (ʿilm) enthalten war“.[7] Schliesslich kann aus der Periode der „Genossen“ noch die Ṣaḥîfa des Ǵâbir b. ʿAbdallâh (st. ca. 78)[8] erwähnt werden; wir erfahren, dass der ʿIrâḳer Ḳatâda (st. 117) den Inhalt dieses Ḥadîthheftes weiter überlieferte.[9]

Die shîʿitische Abzweigung des Islam, deren Anhänger noch mehr als der orthodoxe Islam sich gerne auf alte Schriftwerke und Documente berufen, in welchen die Berechtigung ihrer Lehren enthalten ist[10] und daher auch auf dem Gebiete der pseudepigraphischen Literatur mehr geleistet haben, als die sogenannten Sunniten, haben aus alter Zeit eine ganze Reihe von Kutub nachgewiesen, deren Authentie wohl nicht auf festem Grunde ruht. Die schon oben erwähnte Ṣaḥîfa der Asmâʾ bint Umejs gehört ja auch mit in diese Reihe. Shîʿitische Kritiker gestehen selbst ohne Scheu die Thatsache apokrypher Bücher in ihrer Sectenliteratur zuweilen mit anerkennenswerthem Freimuth zu.[11] Von einem Buche, welches im Namen eines angeblich den Anṣâr affiliirten ʿUmâra b. Zijâd überliefert wurde, gestand derjenige, der dies Document unter die Leute zu bringen unternahm, dass ʿUmâra ein Mann ist, der vom Himmel herabgestiegen sei, um ihm die in

1) Al-Tirmiḏî I, p. 251, 21.

2) Bei Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 230, 5 v. u. gelegentlich erwähnt aber irrthümlich von ʿAbdallâh b. ʿOmar, vgl. W. Muir, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXIII.

3) Tahḏîb p. 479.

4) Al-Tirmiḏî I, p. 66 ult. 125, 14.

5) Al-Tirmiḏî I, p. 244, 4 ṣaḥifat Samura.

6) Abû Dâwûd II, p. 132 ult. wird dasselbe mit einem Kitâb Ibn Sabra (st. 162) confundirt (vgl. Ibn Ḳutejba p. 246, 16): kitâb Ibn Sabra waḳâlû Samura waḳâlû Sumejra.

7) Tahḏîb p. 304, 7.

8) Ṭab. Ḥuff. IV, nr. 11 ohne Angabe einer Quelle.

9) Al-Tirmiḏî I, p. 247, 3 innamâ juḥaddith Ḳatâda ʿan ṣaḥîfat Sulejmân al-Jashkurî wakâna lahu kitâb ʿan Ǵâbir b. ʿAbdallâh.

10) vgl. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 55.

11) Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 148, 1 ff.

dem Buche enthaltenen Ueberlieferungen mitzutheilen, und dann sogleich wieder in den Himmel zurückgekehrt sei“, was selbst shîʿitische Kritiker[1] veranlasst, zu bekennen, dass dieser ʿUmâra nie existirt habe, und das an seinen Namen geknüpfte Buch erlogen sei. Als eines der ältesten Bücher, welches in diesen Kreisen hervortritt, wird das Kitâb eines Genossen des ʿAlî, Namens Sulejm b. Ḳejs al-Hilâlî, der zur Zeit der Verfolgung der Umejjadenfeinde unter Al-Ḥaǵǵâǵ starb,[2] erwähnt.[3] Auf dasselbe berufen sich shîʿitische Theologen noch in späteren Zeiten.[4]

Mit den hier erwähnten alten Schriftstücken ist die Reihe der Ṣaḥîfa's und Kutub, welche als schriftliche Documente des Ḥadîth aus dem I. Jahrhundert in der Literatur angeführt werden, bei weitem nicht erschöpft. Noch mehrere andere Beispiele dieser Art sind in einer durch Sprenger zusammengestellten Datensammlung,[5] welche durch obige Nachweise ergänzt werden sollte, geliefert worden.

III.

Von dem Ausdruck Ḥadîth auseinanderzuhalten ist der Ausdruck Sunna. Man hat verschiedene Versuche gemacht, den Unterschied zwischen diesen beiden Termini zu definiren, so wie man auch andererseits die Identität, beziehungsweise den synonymen Werth derselben gelehrt hat. Dies letztere hat allerdings hinsichtlich der spätern Entwickelung der muhammedanischen Terminologie einige Berechtigung. Aber wenn wir den ursprünglichen Werth der beiden Worte Ḥadîth und Sunna in Betracht ziehen, so stellen sie sich uns durchaus nicht als gleichwerthig dar. Der zwischen ihnen festzuhaltende Unterschied ist folgender. Ḥadîth ist, wie wir soeben gesehen haben, eine auf den Propheten zurückgeführte mündliche Mittheilung. Sunna ist, ohne Rücksicht darauf, ob darüber etwas mündlich Mitgetheiltes vorliegt oder nicht, der in der alten muhammedanischen Gemeinde lebende Usus mit Bezug auf ein religiöses oder gesetzliches Moment. Aus einer in einem Ḥadîth enthaltenen Norm folgt nach der Natur der Sache, dass dieselbe als Sunna zu gelten habe;[6] es ist aber

---

1) Bei ʿAlam al-hudâ, Naḍad al-îḍâḥ p. 236.

2) Flügel verwechselt in seinen Anmerkungen (p. 95) zum Fihrist diesen Sulejm mit einem Manne gleichen Namens, der jedoch bereits zur Zeit des ʿOthmân starb. Vgl. Wüstenfeld, Register zu den Genealogischen Tabellen p. 430.

3) Fihrist p. 219.

4) Bei ʿAlam al-hudâ p. 354 penult.

5) Journal of Asiat. Soc. of Bengal 1856 p. 317 ff.

6) Beispielsweise Abû Dâwûd II, p. 48 wird ein Ausspruch des Propheten gelegentlich des Todes eines im Zustand des Iḥrâm befindlichen Muslim mitgetheilt. Dazu macht Aḥmed ibn Ḥanbal die Bemerkung: fî hâdâ-l-ḥadîth chams sunan,

nicht nothwendig, dass der Sunna ein Ḥadîth entspreche, durch welches dieselbe ihre Sanction erhält. Vielmehr ist es wieder ganz gut möglich, dass der Inhalt eines Ḥadîth mit der Sunna, oder wie wir sagen möchten, dem jus consuetudinis in Widerspruch stehe[1] und da ist es Sache der spitzfindigen Theologen und Harmonistiker, sich zurecht zu finden.

Der Unterschied zwischen Ḥadîth und Sunna, jenem als theoretischer Disciplin, dieser als dem Inbegriff praktischer Momente, welche nur das eine gemeinschaftliche Charakterzeichen mit einander theilen, dass die Kenntniss von beiden auf Ueberlieferung zurückgeführt wird, wird auch in der Literatur festgehalten. Dies ist aus folgenden Beispielen ersichtlich: ʿAbd al-Raḥmân b. al-Mahdî (st. 198) charakterisirt die drei theologischen Autoritäten, Sufjân al-Thaurî, Al-Auzâʿî und Mâlik b. Anas damit, dass der erste ein Imâm im Ḥadîth, aber kein Imâm in der Sunna gewesen sei (d. h. er habe viel Material über Aussprüche des Propheten gesammelt, sei aber keine Autorität dafür gewesen, was in der praktischen Gestaltung des Lebens in Ritus und Gesetz als traditionsgetreue Norm zu gelten habe), der zweite war umgekehrt: imâm fî-l-sunna walejsa bi-imâm fî-l-ḥadîth (d. h. dieser habe wohl Bescheid im Gesetz gewusst, sei aber keine Autorität für die überlieferten Aussprüche des Propheten), Mâlik war für beides eine unbestrittene Autorität (imâm fîhima ǵamîʿan).[2] — Ebenso wird auch von Abû Jûsuf, dem bekannten Schüler des Abû Ḥanîfa gesagt, dass er ṣâḥib ḥadîth wa ṣâḥib sunna gewesen sei.[3]

Ein treffendes, aus der Ḥadîthliteratur genommenes Beispiel, das uns diesen Unterschied veranschaulichen mag, ist folgendes: Am Schlusse einer Tradition des Abû Dâwûd, welche bis auf den Genossen Anas b. Mâlik zurückgeleitet wird, aber nicht bis zu einer mündlichen Mittheilung des Propheten reicht, heisst es: „Würde ich sagen, dass er (der Ueberlieferer) diesen Ausspruch bis zum Propheten zurückgeleitet habe (rafaʿahu), so würde ich die Wahrheit sprechen, aber er sagte nur: 'die Sunna ist so'";[4] d. h. es ist darüber kein Ḥadîth vorhanden, sondern es hat als Sunna zu gelten.

Damit hängt der Umstand zusammen, dass man es ausdrücklich vermerkt, wenn die Sunna's durch Ḥadîth-stellen, in welchen jene ihre Be-

---

d. h. „in diesem Ḥadîth sind fünf Sunna's enthalten" fünferlei religiöse und rituelle Gewohnheiten des Propheten, aus welchen für ähnliche Fälle die obligate Norm abgeleitet werden muss.

1) Al-tauḍîḥ ed. Kasan 1883 p. 362 penult. fahâdâ-l-ḥadîth muchâlif lil-ḳijâs . . . wal-sunna wal-iǵmâʿ.

2) Bei Al-Zurḳânî I, p. 4.

3) Jaḥjâ b. Muʿîn in Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 41.

4) Abû Dâwûd I, p. 210 unten.

kräftigung finden, bezeugt werden. Ein Buch z. B. führt in diesem Sinne den Titel: Kitâb al-sunan bishawâhid al-ḥadîth, d. h. Buch der Sunna's mit bekräftigenden Beweisstellen aus dem Ḥadîth.[1]

IV.

In jenen arabischen Kreisen, in welchen seit dem Auftreten des Islam eine in muhammedanischem Sinne religionsgerechte Lebensführung und Einrichtung der Gesellschaft Platz griff, war von allem Anfang an der Begriff der Sunna maassgebend als Richtschnur der Correctheit in der Anordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Muhammedaner hatten diesen Begriff und seine praktische Bedeutsamkeit nicht erst zu erfinden; diese sind bereits den alten Heiden der Ǵâhilijja geläufig gewesen (s. I. Th. p. 41). Diesen galt als Sunna dasjenige, was den Ueberlieferungen des Araberthums, den Sitten und Gewohnheiten der Altvordern entsprach und in demselben Sinne wird das Wort auch noch zur Zeit des Islam in jenen arabischen Kreisen gebraucht, auf welche die muhammedanische Religion fast gar keine Wirkung ausübte.[2] Im Islam hat nun der Inhalt, mit dem dieser alte Begriff und das ihm entsprechende Wort ausgerüstet ward, eine Wandlung zu erleben. Den frommen Nachfolgern Muhammeds und seiner ältesten Gemeinde galt als Sunna dasjenige, was als die Uebung des Propheten und seiner ältesten Getreuen nachgewiesen werden konnte. So wie der heidnische Araber der Sunna seiner Vorfahren anhing, so sollte die muhammedanische Gemeinde die neue Sunna hochhalten und befolgen. Der muhammedanische Sunnabegriff ist die Umarbeitung altarabischer Anschauung. „Ihr möget befolgen — so lässt man den Propheten sprechen — den Weg jener, welche vor euch waren, Spanne um Spanne und Elle um Elle, und wenn sie auch in den Schlupfwinkel einer Eidechse[3] hineingehen würden."[4]

Die Sunna scheint zu allererst in den frommen medînensischen Kreisen zur Geltung gekommen zu sein. Der älteste Spruch, in welchem das Festhalten an den Sitten und Zuständen der patriarchalischen Zeit des Islam gelehrt und die Geltendmachung von Neuerungen, welche in dieser Sitte nicht begründet sind, verworfen wird, trägt den Stempel Medînas. Nach

1) Fihrist p. 230, 3.

2) Aġ. VII, p. 119, 5 wa'innâ-l-sâ'irûna bil-sunnati; desgleichen das später zu erörternde bid'a ibid. p. 111, 4. 5 v. u. Bei den Leuten, die in dieser Erzählung sprechen und handeln, verspürt man nichts vom Islam.

3) Bei Al-Damîrî I, p. 408, 8 v. u., wo diese Tradition citirt wird, heisst es „in einen Bienenstock".

4) B. I'tiṣâm nr. 14, vgl. Ibn Mâǵa p. 296 ult.

diesem Ausspruch hat der Prophet Medîna für heilig erklärt (ḥarrama), es dürfe dort kein Baum umgehauen werden, „man aḥdatha fîhâ ḥadathan“ d. h. „wer in dieser Stadt neue Dinge einführt, den möge treffen der Fluch Allâh's und seiner Engel und der Menschen insgesammt.“[1] Unter ḥadath wird ursprünglich allerdings die politische Bidʿa, das politische Dissidententhum verstanden.[2] Für den Muhammedaner fällt jedoch die Anerkennung des gesetzlich eingesetzten Regimentes in demselben Sinne in die Kategorie der Sunna, wie die Befolgung anderer religiöser Gebote. Und in der That wird das Wort ḥadath schon in früher Zeit auch von ritualistischer Bidʿa gebraucht. „Jâ bunajji ijjâka wal-ḥadath“ „O mein Sohn, hüte dich vor der Neuerung!“ sagt ein Vater zu seinem Sohne,[3] als er ihn die Bismillâh-formel am Beginne des Ṣalât laut (ǵahran) recitiren hört, während sie nach der vermeintlichen Sunna[4] leise hergesagt werden soll. In einigen Versionen des hier behandelten Ausspruchs ist vor die Fluchformel noch der Satz eingeschoben worden: „waman âwâ muḥdithan“, d. h. und derjenige, der einem Neuerer Unterkunft giebt.[5] Demselben Gedanken wird auch in einem andern Zusammenhange Ausdruck gegeben, in einem Spruche, welcher gleichzeitig den Zweck verfolgt, gegen eine Meinung der ʿAlî-anhänger (Shîʿa) zu polemisiren, welche den Glauben hegten, dass der Prophet dem ʿAlî besondere Lehren mittheilte, die er den übrigen Gläubigen vorenthielt. Der orthodoxe Islam bestrebte sich, diese Meinung in einer grossen Reihe von Ḥadîthen zu bekämpfen. Der hier in Rede stehende Satz wird an den ʿIrâḳenser Ibrâhîm al-Tejmî (st. 92) angelehnt, der von seinem Vater Folgendes erzählen soll: „ʿAlî b. Abî Ṭâlib hat uns in seiner Chuṭba gesagt: Wer den Glauben hegt, dass bei uns etwas (zu finden) ist, was wir lesen, ausser dem Buche Allâh's und dieser Rolle da — er meinte eine Rolle, die von der Scheide (ḳirâb) seines Schwertes herabhing — der lügt. In dieser Rolle sind die Gesetze über die Vergeltung für die von Thieren zugefügten Schäden und andere Verwundungen enthalten.[6] Auch folgendes steht darin: Der Prophet sagt: Medîna ist Ḥaram zwischen den Bergen ʿAjn und

---

1) B. Iʿtiṣâm nr. 6.

2) vgl. Aǵ. XXI, p. 144, 22 mâ aḥdathtu fî-l-islâmi ḥadathan walâ achraǵtu min ṭâʿatin jadan. Ibn Ḳutejba p. 106, 1. Vgl. hebr. shônîm Prov. 24: 21 Veränderer = Rebellen.

3) Al-Tirmidî I, p. 51; und der Sohn sagt vom Vater: walam ara aḥadan min aṣḥâb rasûli-llâhi kâna abǵaḍa ilejhi al-ḥadath fî-l-islâm.

4) vgl. Beitr. zur Literaturgesch. d. Sh. p. 86.

5) B. Faḍâʾil al-Medîna nr. 1. Ǵizja nr. 10, 17. Al-Tirmidî II, p. 17.

6) Dieselben werden auch aus anderen Rollen, z. B. aus einem Kitâb âl-Ḥazm angeführt. S. Ẓâhiriten p. 211 oben. In einer andern Version wird der Medînaparagraph als Inhalt der Rolle nicht überliefert, Al-Dârimî p. 308.

Thaur,[1] wer darin (auf diesem Gebiete) neue Dinge einführt oder einem Neuerer Unterkunft giebt, den möge treffen" u. s. w. Noch andere Gesetze — über die Gleichheit der Muhammedaner, das Verbot, sich eine andere als die richtige Genealogie beizulegen[2] — werden hier als in der Rolle enthalten aufgeführt.[3]

Wir sehen, dass in dieser Gruppe von Sprüchen hinsichtlich des Verbotes, Neuerungen einzuführen, besonders auf Medîna Bezug genommen wird. Diese Stadt sollte der Hort der Sunna sein, sowie sie auch die älteste Quelle für das Entstehen und Wachsthum derselben ist. In Medîna lebten jene Menschen, welche zu allererst die Aussprüche des Propheten, welchen man das Leben accomodiren sollte, lehrten;[4] darum wird auch Medîna das Heim der Sunna, dâr al-sunna, genannt.[5] Aber dabei blieb man nicht stehen. Als man begann, die bislang vernachlässigte Sunna in alle Welt zu tragen, wurde das Privilegium Medînas, eine Warte der patriarchalischen Lebensführung zu sein, verallgemeinert. Man tradirte bereits in der allerfrühesten ʿAbbâsidenzeit die Nachricht, dass ʿOmar in seinem Friedensvertrage mit jeder eroberten Stadt den Punkt aufnahm, dass die Bewohner lâ juʾwû lanâ muḥdithan, keinem Neuerer Zuflucht bieten.[6] Wie diese Verallgemeinerung vor sich ging, ersieht man am besten, wenn man in Betracht zieht, dass in einer gekürztern, aus anderer Quelle citirten Version der eben vorgeführten Rede des ʿAlî (in welcher übrigens aus der Scheide des Schwertes, ḳirâb, ein Horn, ḳarn,[7] geworden ist) im allgemeinen von solchen Leuten geredet wird, „welche neue Dinge einführen und Neuerern Unterkunft geben"; von Medîna ist dort gar keine Rede mehr.[8] Diese Tendenz, den Fluch gegen die Neuerer auf die weitesten Kreise auszudehnen, hat sich aber auch an dem ältesten Text zur Geltung gebracht. Man hat in dem Spruche des ʿAlî einfach das Wort „darin" (fîha, in Medîna)

---

1) Dieser Berg, der sich gar nicht im Gebiete Medîna's vorfindet, hat den Erklärern viel Sorge gemacht, man hat sein Vorkommen als Grenzbestimmung des medînensischen Territoriums verschieden gedeutet. Al-Nawawî z. St. und bei Jâḳût s. v. I, p. 939; bejna lâbatejhâ, zwischen ihren beiden Lavagebieten (ḥarra) ist eine andere Abgrenzungsweise.

2) s. Th. I, p. 134.

3) Muslim III, p. 291.

4) Zu beachten ist die Bemerkung des Nawawî, Tahḏîb p. 362, 2.

5) Al-Ṭabarî I, p. 1820, 18. B. Iʿtiṣâm nr. 16.

6) Kitâb al-charâǵ p. 22, 16.

7) Vielleicht erklärt sich jedoch dies Wort aus folgender Fassung der Erzählung: kataba kitâban fî-l-ṣadakati fakaranahu bisejfihi, Kit. al-charâǵ p. 43, 16.

8) Aǵ. III, p. 159.

getilgt. So erhielt denn der Satz seine Beziehung über Medîna hinaus auf den gesammten Islam.[1]

V.

Aḥdatha[2] ist der gangbarste Terminus des ältern Islam für die Thatsache, dass man Neuerungen, welche in der alten Sitte der patriarchalischen Zeit nicht begründet sind, zur Geltung bringt. Von ʿÂʾisha wird der Spruch des Propheten angeführt: „man aḥdatha fî amrina hâḏâ mâ lejsa minhu[3] fahuwa riddun, d. h. Wer neue Dinge einführt in diese unsere Sache, solche, die in derselben nicht vorhanden sind, der ist verwerflich“,[4] oder in einer andern Fassung: „man ʿamila ʿamalan lejsa ʿalejhi amruna fahuwa riddun, d. h. Wer etwas thut, was nicht unserer Sache gemäss ist, der ist verwerflich.“[5] Daraus folgt die Lehre: „sharr al-umûr muḥdathâtuhâ, d. h. das Schlechteste unter den Dingen sind die neuen Einrichtungen“,[6] oder, wie man den Dichter Ḥassân b. Thâbit sagen lässt:

inna-l-chalâʾiḳa faʿlam sharruhâ-l-bidaʿu.
„Wisse, dass unter den Eigenschaften die bösesten die Neuerungen sind.“[7]

In demselben Maasse, in welchem von neuen Formen und Einrichtungen abgerathen wird,[8] wird die Befolgung der traditionellen Sitte, der Sunna, empfohlen. Der Maassstab aber für die Sunna ist zunächst die directe Anordnung, die stillschweigende Billigung oder die unzweideutige Uebung des Propheten. Was der Prophet, ob nun spontan, oder bei Gelegenheit

1) In dieser Fassung ist die Tradition bei Abû Dâwûd I, p. 202, II, p. 162, ohne fîhâ.

2) Auch mit Bezug auf Gott wird dieser Ausdruck gebraucht. Vor der Auswanderung der Gläubigen nach Aethiopien herrschte die Sitte, dass der Prophet den Gruss auch während des Gebets erwiderte. Nachher unterliess er dies mit der Motivirung, dass ihm Gott darüber ein anderes Gesetz geoffenbart habe: (inna-llâha juḥdithu min amrihi mâ jashâʾu waʾinna-llâha ǵalla waʿazza ḳad aḥdatha an lâ tukallimû fî-l-ṣalâti) Abû Dâwûd I, p. 92 unten.

3) Variante: fîhi.

4) Muslim IV, p. 169. B. Ṣulḥ nr. 5. Abû Dâwûd II, p. 169. Ibn Mâǵa p. 3. Dieses Ḥadîth wird von Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar al-kabîr fol. 49ª (var. adchala) angeführt mit Beziehung auf jemanden, der eine fromme gottesdienstliche Uebung verrichtet, welche nicht in der Sunna begründet ist.

5) B. Iʿtiṣâm nr. 20. Bei Abû Dâw. ib. man ṣanaʿa amran ʿalâ ġejri amrinâ.

6) B. ibid. nr. 2. Dieser Satz findet poetische Verwendung in einem polemischen Gedicht des shîʿitischen Dichters Abû Hurejra al-ʿIglî, Fragm. hist. arab. p. 230, 4 v. u.

7) Ibn Hishâm p. 936 ult. = Aġ. IV, p. 9, 8.

8) Eine Zusammenstellung vieler dahin gehöriger Aussprüche findet man bei Al-Ġazâlî, Iḥjâʾ I, p. 78—80.

eines obschwebenden Falles angeordnet, ṣâra oder kâna sunnatan,[1] das ward zur Sunna, oder wie man sagt ǵarat[2] oder maḍat al-sunna ʿalejhi[3] oder bihi,[4] d. i. danach richtet sich die Sunna, das wird als gültige Sunna anerkannt. In Fällen, für welche sich kein festes Gesetz herausgebildet hatte, suchten fromme Männer nach Daten darüber, wie der Prophet die betreffenden Verhältnisse beurtheilt habe. Wenn man ein solches Datum produciren konnte, so war man in der Lage, die Sunna hinsichtlich des zweifelhaften Falles festzustellen. Zur Zeit ʿOmars II. hatte man noch immer keine feste Entscheidung darüber, welches die Grenze der Mündigkeit und Unmündigkeit sei; da gelang es dem Nâfiʿ ein Ḥadîth zu erforschen, aus welchem ersichtlich war, dass der Prophet einem Vierzehnjährigen die Rechte des Mündigen verweigerte, die er demselben Jüngling ein Jahr später, als er das fünfzehnte Lebensjahr erreicht hatte, unbedenklich zuerkannte. Da sprach ʿOmar, der in allen Dingen die Sunna zur Geltung zu bringen bestrebt war: Dies ist also die Altersgrenze zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit.[5] Nur auf Grund solcher Documentirung konnte eine Rechtsanschauung oder Einrichtung im Sinne des frommen Muhammedaners auf gesetzliche Geltung Anspruch machen. „Ist dies eine Sache, die du vom Propheten gehört hast, oder aber deine eigene Ansicht?",[6] dies war die Frage, die der fromme Sunna-anhänger jeder auftauchenden Einrichtung entgegenstellte.

Nicht nur in den wichtigen Institutionen des gesellschaftlichen Lebens und der socialen Führung war der Maassstab solcher Sunna für die Uebung maassgebend. Die frommen Muhammedaner suchten in den kleinlichsten Verhältnissen und Gebräuchen des privaten Lebens und Verkehrs nach der Sunna, nach einer einschlägigen Spur aus den Lebensgewohnheiten des Propheten, um ihr nachzuahmen oder dem Widerspruch gegen dieselbe aus dem Wege gehen zu können. Ob man goldene Siegelringe tragen dürfe, dafür konnte lediglich die Nachforschung über den Umstand maassgebend sein, ob der Prophet solchen Zierrathes sich bedient habe.[7] Selbst in Fragen

1) B. Libâs nr. 6. Tafsîr nr. 183. Ajmân nr. 28.

2) B. Iʿtiṣâm nr. 4. nafidat sunnatan: Abû Dâwûd II, p. 167.

3) Al-Muwaṭṭa' III, p. 54, ibid. IV, p. 33. Tahḏîb p. 284, 5: „Wenn Saʿîd b. al-Musajjib ausspricht: maḍat al-sunna, so muss man sich dabei beruhigen."

4) Aġ. XV, p. 94, 16: naṭaka-l-kitâbu lakum biḏâka muṣaddikan * wamaḍat bihi sunanu-l-nabijji-l-ṭâhiri. In dem Ẓâhiriten p. 220, 7. 8 mitgetheilten Texte ist demgemäss ḳâḍija zweimal in (sunna) mâḍija zu verbessern.

5) B. Shahâdât nr. 18. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ p. 106.

6) Abû Dâwûd I, p. 233.

7) B. Iʿtiṣâm nr. 4.

der Höflichkeit und des gesellschaftlichen Lebens war die Sunna maassgebend. Sie regelt die Begrüssungsarten und Wunschformeln; will jemand wissen, was man dem Niesenden zuzurufen habe, so findet er Anweisungen dafür in der Sunna, und er ist kein guter Muhammedaner, wenn er in solchen Dingen seine eigene Erfindungsgabe oder gar fremde Sitten zur Geltung bringen wollte. Der fromme muhammedanische Historiker nimmt es demnach den ʿabbâsidischen Herrschern nicht wenig übel, dass sie in Sachen der Hofetiquette nicht die Sunna, sondern die feineren Sitten und Gewohnheiten der ʿAǵam zum Muster nahmen und dem gemeinen Manne nicht erlaubten, Wünsche und Bitten vor dem Fürsten in der gewohnten Weise vorzubringen.[1] Als der barmekidische Hofbeamte einen Araber bestrafte, weil er vor dem niesenden Chalifen den gewohnten Zuruf anwendete, billigte der Chalife das Vorgehen seines Beamten mit den Worten: aṣâba al-raǵul al-sunna waachṭaʾa al-adab „der Mann hat wohl vom Standpunkte der Sunna richtig gehandelt, aber gegen die Etiquette gesündigt“. Der fromme Historiker aber kann nicht umhin zu bemerken: Die feine Sitte ist nicht anderswo zu finden, als in der Sunna des Propheten.[2]

Die Kapitel Adab (gute Sitten) und Libâs (Kleidung) in den verschiedenen Traditionssammlungen bieten hierfür eine Menge von Beispielen. Wir möchten der Kürze halber nur eine Stelle hervorheben.[3] Da wird dem ʿAbdallâh b. ʿOmar von seinem Genossen ʿUbejd b. Ǵurejǵ die Frage vorgelegt: Ich sehe dich vier Dinge üben, welche ich von keinem deiner Genossen üben gesehen habe: du berührst von den Ecken der Kaʿba[4] nur die

1) Al-ʿIḳd I, p. 165 unten, beleuchtet die Erzählung des Maḳrîzî vortrefflich; dort wird die Ansicht des Barmekiden Jaḥjâ b. Châlid über das Königen gegenüber nothwendige Verhalten ausführlich angeführt.

2) Al-Maḳrîzî ed. Gerh. Vos p. 56, 53 f. Auch ihre hohen Beamten umgaben sich mit grösserem Nimbus als dies in der vorangegangenen Periode üblich war, Abû-l-Maḥâsin I, p. 379, 9.

3) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 164 = Al-Shejbânî p. 222. B. Libâs nr. 37. Abû Dâwûd I, p. 177.

4) Es war altarabischer Brauch, allen vier Ecken diese Ehre zu erweisen (Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 211), was man auch in der früheren Zeit des Islam beizubehalten scheint (Huḏejl. 286: 37 wamustalimum arkânahu mutaṭauwifu, damit zu vgl. Ibn Ḳutejba, Shuʿarâʾ p. 9, 6, Rittershausen = Nöldeke, Beiträge Poes. p. 44, 1), ehe die Sunna zur Geltung kam, nach welcher nur die beiden Jamânijjân dieser Ehre theilhaftig werden. In diesem Sinne lässt man Muʿâwija gegenüber der dem Propheten zugeschriebenen Uebung sagen: „Kein Theil des (heiligen) Hauses darf ausgeschlossen bleiben“ (Al-Tirmiḏî I, p. 163). Nach einer bei Al-Azraḳî p. 259 oben mitgetheilten Version ging die Frage nicht darauf, warum ʿAbdallâh nur diese beiden Ecken, sondern dass er überhaupt welche berühre, vgl. die Parallelstellen bei Al-Nasâʾî I, p. 265.

beiden südlichen[1] Ecken; ferner sehe ich, dass du gegerbte Sandalen benutzest; dann, dass du (dein Haar) gelb färbst;[2] endlich, wenn du nach Mekka kommst, so rufen die übrigen Menschen die Ihlâl-formel, sobald sie den Neumond erblicken,[3] du aber rufest das Ihlâl erst am Tarwija-tag (am 8. des Pilgermonats)? Darauf erwiderte ʿAbdallâh: „Was nun die Ecksteine betrifft, so habe ich den Propheten nur diese beiden Ecken berühren sehen; was die gegerbten Sandalen anlangt, so habe ich gesehen, dass der Prophet haarlose Sandalen anlegte und in denselben die Waschung an sich vollzog,[4] darum ziehe ich es vor, auch solche anzulegen; auch dies habe ich gesehen, dass sich der Prophet mit gelber Farbe färbte,[5] darum liebe ich es, dasselbe zu thun; was aber das Ihlâl anbetrifft, so habe ich den Propheten diese Formel nie früher aussprechen hören, als bis sein Reitthier für den Zug bereit stand."

VI.

Die Macht, welche der Sunna als normativem Principe im Leben des Muhammedaners zugeeignet wurde, ist so alt wie der Islam. Ende des I. Jahrhunderts hatte sich bereits der Grundsatz herausgebildet: al sunna ḳâḍija ʿalâ-l-ḳurʾân walejsa al-ḳurʾân biḳâḍin ʿalâ-l-sunna, d. h. „die Sunna ist der Richter über den Koran, nicht umgekehrt".[6] Jedoch kann man aus einer vergleichenden Betrachtung der Daten aus verschiedenen Zeiten die Ueberzeugung gewinnen, dass die Allmacht der Sunna — wir haben hier immer die theoretischen Anschauungen der frommen Kreise im Auge — mit dem Fortschritte der Zeiten in stetiger Zunahme begriffen ist. Dass man sich in alter Zeit noch manches freie Wort hinsichtlich der praktischen Geltung der Sunna vergönnt hat, zeigt uns das Beispiel des Makḥûl (st. 112). In einem Ḥadîth wird die Entscheidung des Propheten überliefert, dass ein Mann, der nicht im Stande ist, dem Mädchen, um deren Hand er anhält, eine Morgengabe zu geben, „auch nicht einen eisernen Siegelring", der Pflicht der Morgengabe — bekanntlich ein unerlässlicher Faktor für die Gültigkeit der Ehe im Islam — sich dadurch gültig entledigen könne, dass

---

1) al-jamânijjejn, Dual a potiori, d. h. den südlichen und östlichen (Snouck, Mekka I, p. 2 unten) oder besser: den jemenischen und ʿirâḳischen. Dies Beispiel wäre der Abhandlung Grünerts über Die Begriffspräponderanz im Altarabischen (Wien 1886) hinzuzufügen.

2) vgl. Tahḏîb p. 83, 3.

3) Snouck, Het Mekkaansche Feest p. 75, Anm. 1.

4) vgl. Al-Nasâʾî I, p. 12 unten.

5) ibid. II, p. 215.

6) Al-Dârimî p. 77 oben. Der Ausspruch wird dem Jaḥjâ b. Kathîr (st. 120) zugeschrieben, bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 6ᵃ.

er seiner Braut einige Koranverse lehrt. Nun erklärt Makḥûl ohne Zögern, dass diese Entscheidung des Propheten keine allgemeingültige Norm bilden könne.[1] Ebenso nimmt sich noch Al-Zuhrî (st. 124) die Freiheit heraus, gegenüber einer höchst toleranten Entscheidung des Propheten bezüglich des Fastengesetzes zu erklären, dass eine solche Entscheidung zu den Sonderprivilegien (chaṣâ'iṣ) des Propheten gehöre und für sonstige Fälle kein Praecedens bilden könne.[2] Die späteren Gelehrten haben wohl aus solchen Andeutungen Nutzen geschöpft, indem sie die ins Lächerliche gehende Sunna-manie der Uebertriebenen zu mässigen und zu discipliniren sich oft berufen fühlten.[3] Im allgemeinen kann man jedoch die Beobachtung machen, dass das Bestreben, die Sunna zu einem völlig gleichberechtigten Factor des Gesetzes neben dem Gottesbuche zu erheben, sich immer mehr hervordrängt. Was der Prophet in religiösen Dingen als Sunna anordnete — der theologische Terminus lautet: sunan al-hudâ[4] —, das hat er auf Gottes Befehl angeordnet, es wurde ihm ganz so wie der Koran offenbart, oder wie sich der muhammedanische Gläubige ausdrückt, vom Engel Gabriel auf Befehl Allâh's gebracht. „Nimm meine Mittheilungen an", lässt man den Anas b. Mâlik sprechen, „denn ich habe dieselben vom Propheten erhalten, dieser vom Engel Gabriel, dieser von Gott".[5] Dass dieser göttliche Ursprung der traditionellen Gesetze und Uebungen in älterer Zeit nicht als ganz selbstverständlich galt, ist daraus ersichtlich, dass noch ʿOmar II. dem ʿUrwa b. al-Zubejr, der ihm die Geschichte von der Offenbarung über die richtigen Gebetszeiten — welche zur Umejjadenzeit noch schwankend waren — erzählt, die Ermahnung zuruft: „Bedenke was du sprichst".[6] Solche Bedenken hatte man zur Zeit der in Entwickelung begriffenen Ḥadîth-theologie (II. III. Jahrhundert) nicht mehr. Sunna und Koran wurden als vollständig gleichwerthig nebeneinander gestellt. Die strittige Frage, ob Gebote der Sunna solche des Korans abrogiren können, wurde bereits in der Mitte des II. Jahrhunderts von Al-Shejbânî in bejahendem Sinne beantwortet,[7] und auch Al-Shâfiʿî findet an dieser Anschauung nichts Auffallendes.[8] Im III. Jahrhundert setzt es der Ḳâḍî Al-Chaṣṣâf (st. 261) als eine selbstver-

1) Abû Dâwûd I, p. 209.

2) ibid. p. 238 wa'innamâ kâna hâḏâ ruchṣatan lahu châṣṣatan.

3) Ẓâhiriten p. 81—85.

4) Abû Dâwûd I, p. 47 unten: inna-llâha sharaʿa linabijjihi sunan al-hudâ.

5) Al-Tirmiḏî II, p. 314 unten.

6) Abû Dâwûd I, p. 15, vgl. p. 41.

7) Al-sijar al-kabîr fol. 24ᵇ wanasch al-kitâb bil-sunna al-mashhûra allatî talakkâhâ al-ʿulamâ' bil-kabûl ǵâ'iz.

8) bei Al-Sujûṭî, Itkân II, p. 25; über die verschiedenen Ansichten hinsichtlich dieser Frage s. Al-Taftazânî, Talwîḥ ed. Kasan 1883, p. 416.

ständliche Lehre voraus, dass die Sunna mutawâtira (d. h. in ununterbrochener Folge der Generationen anerkannte Sunna) dem Koran gleichgestellt sei[1] und sein Zeitgenosse Ibn Ḳutejba vertheidigt und begründet die These vom göttlichen Ursprung der Sunna.[2]

Immer mehr und mehr gestaltete sich die Nachahmung der Salaf, der frommen Altvordern, welche ihre Lebensgewohnheiten unter dem Auge und nach dem Muster des Propheten bildeten, zum Ideale des frommen Muhammedaners.[3] Salafî, d. h. ein den Altvordern Nachahmender,[4] wird mit der Zeit ein unübertrefflicher Ruhmestitel in der frommen Gesellschaft. Diese Lebensanschauung züchtete geradezu jene Fanatiker der Sunna, welche den Daten über die Lebensgewohnheiten des Propheten und der Genossen nachstöberten,[5] um dann Gelegenheit zu suchen, diese Gewohnheiten auszuüben, sie der Vergessenheit zu entreissen. Iḥjâʾ al-sunna[6] „Wiederbelebung der Sunna" nannte man es, wenn jemand eine antiquirte Gewohnheit, die aus der Uebung des Lebens geschwunden war, weil sie den veränderten Verhältnissen weichen musste, wieder auffrischte.[7] Dies war der grösste Ruhm in den Augen der Frommen, und man rühmt von Fürsten, deren Frömmigkeit man anpreisen will, dass „sie die Sunna derer, die früher gelebt, wieder belebt und erneut haben.[8] Und solche Wiederbelebung wurde als sehr verdienstlich betrachtet; wer sie veranlasst, geniesst den Lohn aller derer, welche in Folge dieser That die bereits erstorbene Sunna wieder befolgen.[9] Alle Theile der muhammedanischen Welt haben ihre Curiosa hinsichtlich der Sunna-belebung hervorgebracht. Reicher aber an Extravaganzen zeigen sich gegenüber des östlichen Islam die maġribinischen Provinzen. Ein Gelehrter von Cordova im IV. Jahrhundert frischt die ausser Gebrauch gekommene Rechtsgewohnheit des Liʿân auf, indem er sich selbst

---

1) Adab al-ḳâḍî fol. 7ª oben.

2) Muchtalif al-ḥadîth p. 194. 232 wird diese Anschauungsweise durch viele Beispiele beleuchtet.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 739, 15 tashabbaha bil-ṣaḥhâba.

4) Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 21. vgl. Al-Mushtabih ed. de Jong p. 269, 9.

5) Eine satirische Anspielung auf diese Pedanterie der Lebensrichtung ist in der XXIX. Makame des Ḥarîrî (ed. de Sacy² p. 358, l. 363, 8) zu finden: eine Familie, welche die Höhe der Morgengabe ihrer Tochter nach der Summe bestimmt, welche der Prophet für seine Braut gegeben hat.

6) In alter Zeit ist die Wiederbelebung der Sunna häufig nichts anderes, als die erste Entstehung oder Fixirung derselben; vgl. darüber meine Abhandlung: Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit (Ztschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft VIII, p. 409 ff.).

7) Man sagt auch: anʿasha sunnatan, Tahḏîb p. 468, 5. 10.

8) Ibn Mâǵa p. 19.

9) Aġ. XV, p. 94, 18.

dazu hergiebt, diesen Eidfluch gegen sein Weib in öffentlicher Moscheeversammlung auszusprechen, und als die Zeitgenossen dies seiner unwürdig fanden, antwortete er: Ich beabsichtige damit nur iḥjâʾa sunnatin.[1] Der andalusische Umejjadenfürst Al-Ḥakam sucht in seinem Kriege gegen die Christen die Tageszeit einzuhalten, in welcher einmal der Prophet gegen die Ungläubigen kämpfte, und der Erzähler bemerkt hierzu, dass er dies wahrscheinlich nur deshalb so that, um an dem Ḥadîth des Propheten[2] ein Beispiel zu nehmen (taʾassiʾan bi-ḥadîth al-nabî).[3] Ganze Dynastien des Maġrib suchten ihren Rechtstitel in der Wiederherstellung der Sunna, keine in stärkerem Maasse als die der Almohaden,[4] deren einzelne Vertreter in diesem Punkte Uebertriebenes leisteten. Abû Jaʿḳûb lässt im Jahre 693 das bis dahin übliche Hohlmaass ausser Gebrauch setzen und durch seine Faḳîhe das zur Zeit des Propheten in Medîna übliche Mudd (al-mudd al-nabawî)[5] als Einheit einführen.[6] Solche Dinge nannte man Iḥjâʾ al-sunna.

Der Gegensatz von Iḥjâʾ al-sunna ist Imâtat al-sunna, d. h. die Tödtung der Sunna, s. v. a. die Vernachlässigung der durch die Sunna festgesetzten Modalitäten der Gesetzesübung. Das Object des Wortes amâta ist in diesem Zusammenhang zuweilen der Name jener Gesetzübung, deren Modalitäten und sunnagemässen Bedingungen, bei sonstiger Aufrechterhaltung der gesetzlichen Institution selbst, vernachlässigt werden. Man sagt z. B. iḏâ kânat ʿalejkum umarâʾ jumîtûna al-ṣalât, d. h. wenn ihr Herrschern unterworfen seid, welche das Ṣalât tödten.[7] Hier ist nicht von solchen Herrschern die Rede, welche etwa die Institution des Ṣalât abschaffen, sondern solchen, welche juʾachchirûna al-ṣalât, die im Sinne der Sunna eingesetzten Zeiten des Ṣalât-ritus nicht genau einhalten.

VII.

Mit der „Wiederbelebung der Sunna“ läuft parallel die „Ertödtung der Neuerungen“: imâtat al-bidaʿ. Bidʿa ist der Gegensatz von Sunna, und ein Synonym von muḥdath oder ḥadath (plur. aḥdâth),[8] mit dem es

---

1) Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 19, p. 15 und vgl. B. Ṣalât nr. 44.
2) B. Ǵizja nr. 1.
3) Al-bajân al-muġrib II, p. 76.
4) ZDMG. XLI, p. 106 f.
5) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 98.
6) Ḳarṭâs p. 266, vgl. über dieses Maass Al-Maḳḳarî I, p. 810 f.
7) Abû Dâwûd I, p. 45. In einer andern Version wird umschrieben: juṣallûna al-ṣalât ligejr mîḳâtihâ.
8) Al-Jaʿḳûbî ed. Houtsma II, p. 295, 3 v. u. amâta abûka-l-sunnata ǵahlan waʾaḥjâ-l-bidaʿa wal-aḥdâtha-l-muḍillata ʿamdan.

auch im Parallelismus des arabischen Stils zusammen vorzukommen pflegt.[1] Unter Bidʿa versteht der muhammedanische Theologe sowohl praktische Neuerungen, — also „jede Sache, welche ohne entsprechendes Beispiel aus älterer Zeit geübt wird, speciell in der Religion alles, was nicht im Zeitalter des Propheten geübt wurde"[2] — als auch dogmatische Neuerungen,[3] die nicht in den traditionellen Quellen der Religion ihren Grund haben: Ketzereien.[4] Im allgemeinen ist Bidʿa soviel als etwas Willkürliches, aus individueller Einsicht Erwachsenes, dessen Zulässigkeit in den Quellen des religiösen Lebens nicht documentirt ist.[5] Eine arabische Evangelienübersetzung, welche bei Fachr al-dîn al-Râzî angeführt wird, übersetzt die Worte Johannes 16: 13 *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ* mit den Worten: „li'annahu lejsa jatakallamu bidʿatan min tilkâ'i nafsihi".[6]

Dem übertriebenen, auch in ganz gleichgültigen Dingen sich offenbarenden Sunna-fanatismus entspricht ein paralleler Fanatismus mit Hinsicht auf Bidʿa. Der Wahhabismus neuerer Zeit hat seine Vorbilder in früheren Perioden hinsichtlich des Bestrebens, nicht nur dasjenige als Bidʿa zu brandmarken, was dem Geist der Sunna widerspricht, sondern alles, was in derselben nicht nachzuweisen ist. Man weiss, dass ultraconservative Kreise sich jeder neuen Einrichtung, dem Gebrauche von Kaffee und Tabak ebenso wie der Buchdruckerei unter diesem Titel widersetzten und dass muhammedanische Gottesgelehrte sich auch heute noch nicht mit dem Gebrauch von Messer und Gabel ganz ausgesöhnt haben.[7] Diese Richtung hat ihre Wurzeln in der Anschauung rigoristischer Vorgänger. Solchen Kreisen entstammen die gegen Bidʿa gemünzten strengen Aussprüche der Traditionen. An einem ʿÎd lässt man den Propheten folgende Chuṭba halten: „Wen Gott leitet, den kann niemand irre führen, wen er irre leitet, den kann niemand auf den

---

1) Ḥassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 936 ult. in einem Verse des Aʿshâ Hamdân: aḥdathû min bidʿatin.

2) Al-Ḳasṭallânî X, p. 342.

3) achû-l-abdâʿi (vgl. achû-l-islâmi, Al-Ṭabarî II, p. 150, 3) nennt ein Dichter zur Zeit des Mutawakkil den Bekenner der durch diesen Chalifen (ḏû sunnatin) zurückgedrängten Lehrmeinungen. Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' (Kairo 1305) p. 138, 9. Der Form abdâʿ liegt der Singular bidʿ zu grunde, Sure 46: 8.

4) Mishkât al-maṣâbîḥ, Einleitung. vgl. Journ. of American Orient. Society VII, p. 65.

5) Walîd b. Jezîd, Aġ. IX, p. 41, 18. Fragm. hist. arab. ed. de Goeje, p. 121, 4 v. u. wamâ atejnâ ḏâka ʿan bidʿatin * aḥallahu-l-furḳânu lî aǵmaʿâ = Aġ. VI, p. 109 penult. mit anderen LAA.

6) Mafâtîḥ al-ġejb VII, p. 197. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet bereits Muhammed selbst (Sure 57: 27) den Coelibat der Mönche ibtadaʿûhâ.

7) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten p. 23.

richtigen Weg führen. Fürwahr, die wahrhafteste Mittheilung (aṣdaḳ al-ḥadîth) ist das Buch Allâh's, die beste Leitung ist die Leitung Muhammed's, das schlechteste der Dinge sind die Neuerungen,[1] jede Neuerung ist Ketzerei, und jede Ketzerei ist Irrthum und jeder Irrthum führt in die Hölle" (washarrû l-umûri muḥdathâtuhâ wakullu muḥdathatin bidʿatun wakullu bidʿatin ḍalâlatun wakullu ḍalâlatin fî-l-nâri).[2] In einer anscheinend später entstandenen Darstellung desselben Gedankens wird dies alles etwas weitläufiger, aber um so bestimmter zum Ausdruck gebracht.[3] Der Prophet betete das Morgengebet mit der Gemeinde; darauf hielt er eine Exhorte. Die Augen der Zuhörer strömten von Thränen und aller Herzen erbebten. Ein Zuhörer sprach: O, Prophet Gottes, es ist als ob dies die Ermahnung eines sich Verabschiedenden (mauʿiẓatu muwaddiʿin) wäre. So gieb uns denn eine letzte Lehre! Der Prophet aber sprach: „Ich ermahne euch in diesem Abschiedsworte zur Gottesfurcht (taḳwâ) und zum unbedingten Gehorsam (Hören und Gehorchen) und wäre es auch ein äthiopischer Sclave. Denn wer von euch mich überleben wird, wird viel Meinungsverschiedenheit sehen. Euch obliegt denn meine Sunna und die Sunna der gerechten wohlgeleiteten Chalifen, beisset sie (diese Sunna) mit den Zähnen[4] (d. h. haltet unverbrüchlich fest an ihr). Ich warne euch vor den Neuerungen, denn jede Neuerung ist Bidʿa (Variante: denn jede Bidʿa ist Irrthum)."

Eben solche Lehren hören wir auch im Namen der ältesten Lehrer des Islam verkünden. ʿAbdallâh b. Masʿûd sagt: Befolget (ittabiʿû)[5] und machet keine willkürlichen Neuerungen (walâ tabtadiʿû), denn ihr habt euer Genügen (an der Sunna).[6] Abû Ḳulâba (st. c. 104—8) lehrt sogar, dass derjenige, welcher Bidʿa's einführt, das Leben verwirkt habe (ustuḥilla al-sejf).[7] Diesem Anschauungskreise entspricht auch die von Al-Thaʿlabî citirte

1) Man sieht, dass dieses Ḥadîth eine erweiterte Parallelversion des oben p. 4 angeführten Ausspruches ist.

2) Al-Nasâ'î I, p. 143.

3) Abû Dâwûd II, p. 169. Al-Dârimî p. 26. vgl. Al-Tirmidî II, p. 113. Ibn Mâǵa p. 5.

4) Zu diesem Ausdruck vgl. Al-Ṭabarî I, p. 1944, 3.

5) Dies ist pracgnante Construction, das weggelassene Object ist: al-sunna, vgl. in einer Ansprache des Abû Bekr, Al-Ṭabarî I, p. 1845 ult. wa'innamà anà muttabiʿ walastu bimubtadiʿ; dieselben Worte lässt man ʿOmar II. in einer Chuṭba sprechen. (Die franz. Uebersetzung zu Al-Masʿûdî V, p. 421 ult. ungenau: „je ne suis pas un novateur, mais un disciple".) Al-Dârimî p. 62. Dasselbe Object pflegt auch hinter anderen Verben weggelassen zu werden, z. B. ǵajjartum = ihr habet verändert (die Sunna des Propheten) B. ʿÎdejn nr. 6. Sehr häufig ist aṣâba in der Bedeutung: die richtige Sunna üben, oder wie dies ebenso häufig heisst: aṣâba sunnatan (in indeterminirter Form) opp. achṭa'a al-sunna, Al-Jaʿḳûbî II, p. 213, 7.

6) Al-Dârimî p. 38.

7) ibid. p. 26.

Exegese zu Sure 1: 7, wonach unter denen, welchen Gott zürnt, solche Leute zu verstehen seien, „bei denen Bidʿa's zur Herrschaft gelangen und die Irrenden jene seien, welche von der Sunna abweichen".[1] In der That hat man den Ṣâḥib bidʿa im Islam von der ältesten Zeit an stets mit Abscheu betrachtet. Selbst seine Religionsübungen hat man als vollends ungültig erklärt, es nützen ihm die guten Werke nicht, wenn er sich der Bidʿa schuldig macht.[2]

Diese extreme Fassung des Bidʿabegriffes, deren Herrschaft die freie Bewegung der Gesellschaft vollends unmöglich gemacht hätte, forderte die Reaction der Theologen in demselben Maasse heraus, als sie auch die Uebertreibung des Sunnafanatismus zu mässigen sich berufen fühlten. Diese beiden Bestrebungen sind im Grunde genommen mit einander identisch, indem sie denselben Gedanken auf das positive und negative Moment derselben Geistesströmung zur Geltung brachten. Es entstand bald die Aufgabe, die muhammedanischen Ideen mit den Anforderungen des praktischen Lebens auszugleichen.[3] Bei der consequenten Durchführung dessen, was man über Bidʿa theoretisch lehrte, wäre ein Leben unter anderen Verhältnissen als unter den patriarchalischen Zuständen der ersten drei Jahrzehnte des Islam in Medîna unmöglich geworden. Denn alles, was man zu jener Zeit nicht kannte, übte oder gebrauchte, musste als Bidʿa gestempelt werden, und in diese Kategorie fielen alle möglichen Behelfe des alltäglichen Lebens, welche jene an primitive Lebensverhältnisse gewöhnten Leute gar nicht kannten. Den Gebrauch der Siebe,[4] die Verwendung von alkalischen Stoffen (al-ushnân) beim Waschen,[5] der Gebrauch von Tischen u. a. m. werden ausdrücklich als die ältesten Bidʿa's bezeichnet, die nach der Zeit Muhammeds aufkamen.[6]

Der Bidʿa-begriff musste demnach den Anforderungen der Zeiten accomodirt werden, und es entsteht nun die Unterscheidung zwischen guter,

---

1) al-maġḍûbu ʿalejhim bil-bidʿa wal-ḍâllûna ʿan al-sunna.

2) Ibn Mâǵa p. 6.

3) Ẓâhiriten p. 59.

4) Al-Tirmidî II, p. 58 wird ausdrücklich erwähnt, dass solche zur Zeit des Propheten nicht verwendet wurden und erzählt, wie man sich behalf, um die Spreu von der Gerste zu sondern. Auch Ibn Chaldûn, Mukaddima p. 170, 4 u. vermerkt die Abwesenheit von Sieben (manâchil) in seiner Beschreibung der primitiven Einfachheit der Lebensweise der Araber.

5) Da sieht man gelegentlich, was diese Theologen vom arabischen Alterthum wussten. Das Benutzen des Ushnân = ḥuruḍ in alter Zeit ist durch Zuhejr 1: 29 (ed. Landberg p. 158) bezeugt. „Das Glänzen eines jemenischen Kleides, welches vermittelst ḥuruḍ und Wasser blinkend gemacht wird."

6) Al-Ġazâlî, Iḥjâʾ I, p. 126, 5.

lobenswerther und schlechter, verwerflicher Bid'a (b. ḥasana oder maḥmûda[1] und b. sajji'a oder madmûma). Für diese Unterscheidung besitzen wir Daten aus der Zeit der alten Lehrer des Islam. Bereits Mâlik b. Anas überliefert gelegentlich einer Neuerung im Ṣalât-ritus die dem 'Omar zugeschriebenen Worte: „ni'mat al-bid'atu hâdihi“: fürwahr, eine gute Bid'a ist diese!,[2] Al-Shâfi'î formulirt unzweideutig die eben angedeutete Unterscheidung zwischen guter und verwerflicher Bid'a. „Eine Neuerung, die dem Koran, einer Sunna, einem Athar[3] oder dem Igmâ' widerspricht, ist die ketzerische Bid'a; wenn aber etwas Neues eingeführt wird, was an sich nicht schlecht ist und den erwähnten Autoritäten des religiösen Lebens nicht widerspricht, das ist eine lobenswerthe, nicht verwerfliche Neuerung.“[4] Das Vorhandensein dieser Concession wird, wenn auch nicht in so scharfer, theoretischer Ausprägung, bei einem in das kanonische Ḥadîth hineingerathenen Ausspruch vorausgesetzt werden müssen. Man lässt den Propheten folgende Lehre aussprechen: Wer im Islam eine gute Sunna (s. ḥasana) einrichtet, welche man nach ihm befolgt, der geniesst den Lohn aller derer, die diese Sunna befolgen, ohne Einbusse an ihrem eigenen Lohn, wer aber im Islam eine schlechte Sunna[5] einführt u. s. w.[6] Es wird also in diesem Satze, welcher den Anschein hat, als ob er gegen übertriebene Bid'a-verfolgung polemisiren solle, die Thatsache vorausgesetzt, dass man bis an das Ende der Zeiten neue Sunnas einführen dürfte.

Die Unterscheidung zwischen guter und schlechter Bid'a ist bald Gemeingut der muhammedanischen Welt geworden, sie ist dem gewöhnlichsten Menschen geläufig und sogar in die Volkspoesie eingedrungen.[7] Die Erzähler des 'Antarromans und anderer Volksbücher und Märchen[8] dürfen Verständniss für diese Distinction bei ihren nicht eben theologisch gebildeten Hörern und Lesern voraussetzen. „Meine Meinung ist — sagt Mâlik zu

---

1) Auch bid'a mubâḥa, erlaubte Bid'a, ein Beispiel siehe in den Manthûrât al-Nawawî fol. 9[a]. vgl. Sell, The faith of Islam p. 15 oben.

2) Al-Muwaṭṭa' I, p. 214.

3) Nicht auf Muhammed, sondern auf einen Genossen (oder Nachfolger — tâbi' —) zurückgeführte Ueberlieferung.

4) Al-Bejhaḳî, Manâḳib al-Shâfi'î, bei Ḳast. X, p. 342. vgl. Muḥammed al-'Abdarî, Al-madchal (Alexandrien 1293) III, p. 295.

5) vgl. al-sunnat al-shan'â'u Lebîd 28: 5 ed. Huber.

6) Kitâb al-charâg p. 43, 10. Muslim V, p. 287. Al-Dârimî p. 70. Al-Nasâ'î I, p. 229. Ibn Mâga p. 18 unten.

7) Auch in der Kunstpoesie werden die Begriffe Sunna und Bid'a zu poetischen Vergleichungen verwendet. Mehren, Rhetorik der Araber p. 21, 16.

8) Sîrat Sejf XV, p. 59: „Dies ist wohl eine Bid'a, aber eine schöne, völlig unschädliche“. vgl. Tausend und eine Nacht ed. Bûlâk 1279, II, p. 273, 1.

dem Vater des ʿAntar, den er bestimmen will, den letztern als seinen Sohn offen anzuerkennen — dass du diese Sunna unter den Arabern einführen und sie zur Befolgung derselben veranlassen mögest. Denn die guten Eigenthümlichkeiten sind des Dankes werth, wenn sie nur keine Bidʿa's und verwerfliche Dinge sind."[1] Einzelne Rigoristen haben nicht aufgehört, für ihr privates Leben von der soeben erwähnten Distinction abzusehen, im öffentlichen Leben aber ist sie — trotz einiger Opposition dagegen — durchgedrungen,[2] und in der Theologie hat sie die Motive für die Billigung völlig neuer Einrichtungen liefern müssen. Es gehörte nur einige Weitherzigkeit dazu, um unter dem Titel Bidʿa ḥasana die dem Islam am schroffsten zuwiderlaufenden Dinge frei zu dulden und zu billigen.

---

1) Sîrat ʿAntar II, p. 63 oben: in lam takun bidʿa walâ munkar.
2) vgl. meine Mittheilung in ZDMG. XXVIII, p. 304 f.

Zweites Kapitel.

Umejjaden und 'Abbâsiden.

I.

Man würde sich eine unrichtige Vorstellung von der Entwickelung des Systems der muhammedanischen Religion bilden, wenn man voraussetzen wollte, dass das religiöse Leben im Sinne des Islam sich von allem Anfang an inmitten der grossen Massen der muhammedanischen Bevölkerung von Syrien bis Transoxanien festgesetzt hat. Es wäre zunächst eine ganz ungerechtfertigte Meinung, dass das religiöse Leben in der muhammedanischen Welt von allem Anbeginn sich auf Grundlage dessen, was man mit mehr oder weniger Recht „die Sunna" nennen konnte, auferbaut hat. Dies mag in Medîna der Fall gewesen sein, wo man sich von Anfang an viel mit religiösen Dingen abgab, und aus den Elementen des kirchlichen Gesetzes und Lebens einen bestimmten Usus entwickelte, der dann als Sunna kanonische Geltung erhielt. Von einer solchen Entwickelung konnte jedoch in den entfernten Provinzen mit ihrer zumeist aus kolonisirten arabischen Kriegern und einheimischen Neophyten bestehenden muhammedanischen Bevölkerung kaum die Rede sein. Es fanden sich wohl unter den in die östlichen Provinzen verpflanzten Arabern für das religiöse Leben wirkende „Genossen" und „Nachfolger", welche die Frömmigkeit von Medîna in die Provinzen trugen. Aber zur Zeit der ersten Eroberungen war ja auch aus Medîna selbst noch kein fertiges System mitzunehmen, es war ja auch dort die neue Ordnung erst in Entwickelung begriffen; und dann stand ja in den eroberten Landstrichen das religionskundige Element der Ueberzahl der Gleichgültigen und Unwissenden als verschwindende Minorität gegenüber.

Die Erwägung dieser Umstände erklärt uns die sonst unfassbare Unwissenheit und den Mangel aller Orientirung, welche im I. Jahrhundert — dies allein bildet hier den Gegenstand unserer Betrachtung — hinsichtlich religiöser Dinge im ausserarabischen Bereiche der für den Islam eroberten Länder herrschen. Von regierungswegen ist sehr wenig zur Festigung der religiösen Angelegenheiten geschehen. Die umejjadischen Herrscher

mit ihren nicht eben muhammedanisch gesinnten Statthaltern, waren nicht die Leute, um ein der Sunna entsprechendes Leben in Kirche und Gesellschaft anzuregen und zu fördern. Es waren Sunna's ganz anderer Art, welche diese Regenten pflegten. Recht gerne beruft sich Muʿâwija I. auf die „Sunna des ʿOmar“,[1] dass nach dem Tode eines hohen Staatsbeamten die Hälfte seines hinterlassenen Vermögens für den Fiscus annectirt werde. Für solche Maassregeln forschten wohl die damaligen Machthaber nach Sunna-titeln. Das religiöse Leben der Bevölkerung machte ihnen wenig Sorge. Als echte Araber kümmerten sie sich um dasselbe wenig, weder hinsichtlich ihrer eigenen Führung noch auch mit Hinsicht auf ihre Unterthanen. Erblickte man jemand in der Moschee in andächtiges Gebet versunken, so konnte man, ohne erst zu untersuchen, voraussetzen, dass der Andächtige kein Anhänger der Umejjadendynastie, sondern etwa ein ʿalîdischer Parteigänger sei.[2] Der von frommen medînensischen Ideen erfüllte ʿOmar II., welcher die eigentliche religiöse Periode eröffnet, die sich dann später in officieller Form unter den ʿAbbâsiden entfaltet, hatte nach den verschiedenen Provinzen seines Reiches Emissäre zu entsenden, welche den Leuten beibringen sollten, wie ein Muhammedaner und eine muhammedanische Gesellschaft sich einzurichten und zu gestalten habe.[3]

Aus einzelnen Andeutungen können wir ersehen, wie es in den Provinzen in diesen Beziehungen bestellt gewesen sein mag. Die muhammedanische Ueberlieferung selbst, die es wahrlich nicht darauf abgesehen hat, Zustände zu zeichnen, aus welchen der Mangel einer continuirlichen Ueberlieferungskette der muhammedanischen Gesetze gefolgert werden könnte, giebt uns diesbezüglich bezeichnende Beispiele an die Hand, aus welchen wir schliessen können, welche Unwissenheit im I. Jahrhundert mit Bezug auf den bereits festgesetzten religiösen Ritus, auf die in Entwickelung begriffene religiöse Lehre herrschte und welche Unsicherheit und Schwankung an Stelle jenes Gesetzes zu finden ist, das sich viele Systematiker gerne von vorneherein als den Kanon der muhammedanischen Welt vorstellen.

Als Ibn ʿAbbâs die Leute in Baṣra aufforderte, der Pflicht des Fastenalmosens (zakât al-fiṭr) zu entsprechen, da steckten sie die Köpfe zusammen und suchten nach Medînensern, die ihnen über diese ihnen völlig unbekannte Religionspflicht Aufschluss geben könnten.[4] Dieselbe Gemeinde hatte in der ersten Zeit ihres Bestandes keine Ahnung davon, wie man das Ṣalât zu verrichten habe, Mâlik b. al-Ḥuwejrith (st. 94) musste ihr in der Moschee

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 264 oben.
2) Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 249, 9.
3) vgl. ZDMG. XLI, p. 39.
4) Abû Dâwûd I, p. 162. Al-Nasâʾî I, p. 143.

erst die Modalitäten der Liturgie praktisch vorzeigen.[1] Freilich wusste alle Welt, dass sie die Eroberungen im Namen des Islam machten, und wohin die erobernden Horden kamen, errichteten sie Moscheen für Allâh;[2] aber dies hinderte sie nicht, in den Elementen des Cultus völlig unwissend zu sein. In Syrien war es in alter Zeit noch nicht allbekannte Thatsache, dass es nur fünf obligate Ṣalât's gebe, und um dessen sicher zu sein, musste man sich an einen noch am Leben befindlichen alten „Genossen" um Auskunft wenden.[3] Es ist nicht auffallend, wenn der arabische Stamm der Banû ʿAbd al-Ashhal in seiner Mitte niemand als einen Sclaven (mukâtab) dieses Stammes, Abû Sufjân, findet, der ihm als Vorbeter dienen kann;[4] der hatte wohl viel mehr Sinn und Empfänglickeit für religiöse Observanzen als die Araber, die — zumal in der ältern Zeit — wenig Geschmak für diese Seite ihrer neuen Lebensart bekundeten.[5] Die Leute hatten sich noch so wenig in die muhammedanische Anschauungsweise eingelebt, dass man in dieser Zeit die Muhammedaner darüber erst belehren musste, dass man nicht sagen könne: „al-salâm ʿalâ Allâh"![6] Wie mag es um die Kenntniss der muhammedanischen Elemente zu einer Zeit ausgesehen haben, in welcher Leute die Kanzel bestiegen, welche arabische Verse als Koranstellen citirten![7] Zur Zeit des Ḥaǵǵâǵ und des ʿOmar II. hatte man noch keine Ahnung von den richtigen Gebetszeiten; die frömmsten Muhammedaner waren hinsichtlich der elementarsten Bestimmungen schwankend.[8] Die Frommen bestrebten sich allerdings, im Namen des Propheten die Befolgung einer festen Sunna zu fordern, und als sie von der Regierung in diesen, vom Gesichtspunkte derselben nicht eben wichtigen Bestrebungen nicht unterstützt wurden, da liessen sie folgende Prophezeiung des Muhammed vom Stapel: „Es werden nach mir Emire kommen, welche das Ṣalât tödten (jumîtûna) werden,[9] aber bete nur trotzdem das Ṣalât zu seiner Zeit".[10] Die späteren Historiker,

---

1) B. Adân nr. 46. Al-Nasâ'î I, p. 100 unten.

2) Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 125, 2. 141, 2.

3) Al-Dârimî p. 195. Abû Dâwûd I, p. 142. Al-Nasâ'î I, p. 42.

4) Tahdîb p. 726 unten. Dies charakteristische Detail scheint um so glaubwürdiger, als es in Widerspruch steht mit den herrschenden Vorurtheilen jener Zeit, in welcher die Traditionsfabrikation im Schwange war. Einen Maulâ als Vorbeter zu bestellen, galt als ein Act frommer Selbstdemüthigung. Al-ʿIḳd bei Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 64, nr. V, Anf. Hinzuzunehmen ist auch die im Tahdîb p. 798, 8 angeführte Stelle.

5) Th. I, p. 33 ff.

6) Al-Nasâ'î I, p. 102, vgl. p. 112. 114.

7) Fihrist p. 91, 10 ff.

8) Al-Nasâ'î I, p. 46. 47.

9) oben p. 22.

10) Al-Tirmidî I, p. 37.

welche sich diese Zustände nicht zu erklären wussten, konnten dafür keinen andern Grund voraussetzen, als dass die gottlosen Umejjaden die richtigen Zeiten des Ṣalât willkürlich veränderten.[1] Thatsache ist hingegen, dass während der ganzen umejjadischen Periode die unter dem Einfluss dieser für die Religion wenig begeisterten Regierung lebende Bevölkerung wenig von den Gesetzen und Regeln der Religion verstand; diese hatten ihr Heim und ihre Pfleger im frommen Medîna; unter den von den Umejjaden beeinflussten Kreisen hätte man dieselben vergebens gesucht. „Das Königthum ist bei den Ḳurejsh, der Urtheilsspruch (im Sinne der Religion) ist bei den Anṣâr.“[2] Dies ist ein Spruch, der vielleicht die soeben geschilderten Verhältnisse wiederspiegeln will.

II.

Das Königthum — al-mulk[3] —, dieser Ausdruck charakterisirt die Richtung der umejjadischen Herrschaft. Sie ist völlig weltlich und kümmert sich gar wenig um das Religionsgesetz, welches die Frommen pflegen; sie legt wenig Gewicht darauf, eine Macht auszuüben, deren Urheber der Prophet war. Den wirklichen Anhängern der Umejjaden ist auch die Verehrung für den Begründer der theokratischen Herrschaft kein Bedürfniss. Solche werden es ja gewesen sein, deren Nasenrümpfen den Zubejriden abhielt, in seinen Anreden dem Andenken des Propheten den üblichen Segensgruss zu weihen.[4] Der Begründer der Dynastie ist der erste, der sich König nennt, und darüber macht der fromme Saʿîd b. al-Musajjib die bittere Bemerkung:[5] „Allâh vergelte es dem Muʿâwija, denn er war der erste, der diese Sache (die Herrschaft über die Rechtgläubigen) zum Mulk gestaltet hat“.[6]

Die Frommen vom Schlag des Saʿîd machen wohl ein böses Gesicht zu dem Stande der Dinge unter dieser Herrschaft; sie verlästern die tyran-

1) Al-Maḳrîzî ed. Vos p. 6, 2.

2) Al-Tirmidî II, p. 329.

3) vgl. Fragm. hist. arab. p. 113, 13.

4) Al-Masʿûdî V, p. 184, 7.

5) Al-Jaʿḳûbî II, p. 276, 13 auwal man aʿâda hâdâ-l-amra mulkan.

6) Das vorangehende Chalifat wird chilâfat al-nubuwwa genannt, ZDMG. XLI, p. 126, 1 (des Textes), vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 204 Anm.; auf diese Wandlung bezieht sich Abû Dâwûd II, p. 171: das prophetische Chalifat dauert dreissig Jahre, thumma juʾtî-llâhu-l-mulka man jashâʾu. Im Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal wird der Ausspruch angeführt: Das Chalifat (al-chilâfa) dauert dreissig Jahre, nachher wird es zum Mulk (bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 5, 2), vgl. aus anderen Traditionswerken ibid. p. 77, 7 ff. Al-Tirmidî II, p. 35 unten sagt Saʿîd b. Ǵabahân: „Die B. Umejja wähnen, dass die Chilâfa bei ihnen ist, es lügen die Banû-l-Zarḳâʾ, sie sind Könige von der schlechtesten Sorte der Könige.“

nische Regierung, setzen ihr passiven Widerstand entgegen, ja sie geben offene Beweise ihrer Unzufriedenheit,[1] die sich zuweilen bis zur Verweigerung der Huldigung versteigt.[2] Dafür werden sie von den regierenden Kreisen gehasst und geringe geschätzt. Man betrachte nur die Art und Weise, wie Al-Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf mit Anas b. Mâlik umgeht, wie er ihn gleich einem Missethäter anfährt und ihm droht, „ihn zu zermalmen, wie man unter dem Mühlstein zermalmt wird und ihn zur Zielscheibe der Pfeile zu machen".[3] Der Chalife Jezîd b. ʿAbd al-Malik nennt den frommen Ḥasan Baṣrî verächtlich einen Shejch ǵâhil, einen trottelhaften Greis, den er gerne tödten möchte, weil er ihm mit seiner pietistischen Opposition zuwider und unbequem ist.[4] Dieser Ḥasan hatte es als einen verhängnissvollen Schritt des Statthalters Muǵîra bezeichnet, dass er das Erbchalifat der Umejjaden durch die Huldigung, die er bei Lebzeiten des Muʿâwija für dessen Sohn Jezîd durchsetzte, angeregt hat: dem Geschmak der Frommen entsprach das Wahlchalifat (shûrâ) der patriarchalischen Zeit.[5] Die Scheidewand der Actualität trennt die Bestrebungen dieser Frommen von den herrschenden Zuständen.

Während der Zeit ihrer Zurückdrängung durch die Machthaber beschäftigen sie sich, wie die jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit der römischen Oberhoheit, mit der Ergründung des Gesetzes, welches für die wirklichen Zustände des Lebens keinen Werth hatte, aber für sie selbst das Gesetz ihrer Idealgesellschaft darstellte. Die gottesfürchtigen Elemente der Gesellschaft blicken auf sie als auf ihre Führer und selbst mancher lockere Mensch wendet sich zuweilen an sie um Rath in casu conscientiae.[6] Unbekümmert um die wirklichen Zustände begründen sie die Sunna des Propheten, auf welcher Gesetz und Recht des muhammedanischen Staates beruhen sollte. Die unter ihnen lebenden „Genossen" und „Nachfolger" boten ihnen das geheiligte Material, das den Inhalt und die Grundlage ihrer Bestrebungen bildete. Was ihnen diese nicht bieten konnten, suchten sie in der Ferne. Man reiste nach der Pflanzstätte des Ḥadîth, nach Medîna, von wo der Born der Religion während dieser gottlosen Zeit in die muhammedanische Diaspora ausströmt.[7] Eifrige Männer reisen auch weiter in die muhammedanische Welt, wo sie „Genossen" oder „Nachfolger" derselben zu finden hoffen, die

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 339, 11. 340 unten.

2) Auch diesbezüglich begegnen wir demselben Saʿîd b. al-Musajjib. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 224, 1.

3) Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 367, 6 ff. Eine vielfach erweiterte Fassung dieser Erzählung findet sich bei Al-Damîrî (s. v. al-ṣadâ) II, p. 71 f. vgl. Al-ʿIḳd III, p. 17 f.

4) Fragm. hist. arab. p. 66, 15.

5) Bei Al-Sujûṭî, ibid. p. 79 unten, ohne Angabe der Quelle.

6) Aġ. X, p. 54, 18 ʿÂʾisha bint Ṭalḥa lässt den Shaʿbî kommen, um ihn in einer Gewissensfrage zu consultiren.

7) Al-Dârimî p. 75.

ihnen über die Dunkelheiten des Gesetzes Auskunft geben können. Ein Bild von der Ausdehnung solcher Forschungsreisen im I. Jahrhundert bietet uns die bei Abû Dâwûd gelegentlich aufbewahrte Aeusserung des Makḥûl (st. 112, vgl. Th. I, p. 115 Anm. 1): Ich war in Aegypten Sclave einer Frau aus dem Stamm Hudejl, die gab mir die Freiheit; aber ich verliess Aegypten nicht, ehe ich nicht alles Wissen, welches dort zu finden war, zusammenraffte; dann zog ich nach dem Ḥiǵâz, von dort nach dem ʿIrâk, mit demselben Zweck und Erfolg. Hernach reiste ich nach Syrien, auch dies Land siebte ich durch (ǵarbaltuhâ). Auf allen diesen Reisen forschte ich (nach einer authentischen Nachricht) über das Gesetz der Kriegsbeute (al-nafl), aber ich fand niemand, der mir eine solche hätte geben können. Endlich fand ich einen alten Mann, Namens Zijâd b. Ǵârija al-Tamîmî; den fragte ich: Hast du etwas über das Nafl gehört? „Jawohl — antwortete er — ich hörte von Ḥabîb b. Maslama al-Fihrî, dieser sagte: ich war zugegen, als der Prophet den vierten Theil bei Beginn und den dritten bei der Rückkehr vertheilte“.[1] Dies sind die ersten Anfänge der Reisen fî ṭalab al-ʿilm, von deren Aufschwung in den späteren Perioden wir in einem besondern Kapitel zu sprechen haben werden.

So entstehen nun neue Träger für die dem Propheten zugeschriebenen Worte; aber auch Neues wird hervorgebracht. Was dem Frommen als religiös wünschenswerth erscheint, dem giebt er eine beglaubigende Stütze, die bis auf den Propheten zurückreicht; dies konnte man in einer Generation leicht thun, in welcher der Genosse nicht mehr am Leben war, den man als Vermittler des Prophetenwortes hinstellte. Der Umstand, dass man durch die Verbreitung dieser Lehren der gottlosen Strömung der Zeit entgegensteuern zu können glaubte, beschwichtigte das Gewissen der frommen Traditionsschmiede, die ihre eigenen Lehren und die ihrer unmittelbaren Lehrer auf die Autorität des Meisters zurückführten, der Allen, auch den Leichtgesinnten, als unanfechtbare Gesetzesquelle gelten musste. Da die frommen Gegner der Dynastie auf die ʿalîdischen Prätendenten als die berufenen Retter des Reiches hinaufblickten, so ist ein grosser Theil dieser Fälschungen, ohne directen Angriff auf die Umejjaden, der Lobpreisung der Familie des Propheten gewidmet. Es konnte niemand so einfältig sein, nicht die negative Folgerung daran knüpfen zu können.

III.

So führte das Ḥadîth im I. Jahrhundert in stiller Opposition gegen das in entgegengesetzter Richtung wirkende herrschende Element ein kümmerliches Leben; die Frommen hegten und verbreiteten in ihren Kreisen

1) Abû Dâwûd I, p. 274, vgl. Tahḏîb p. 572.

das Wenige, was sie aus alter Zeit bewahrten oder durch Mittheilung erreichten; sie zimmerten auch neues Material, für welches sie nur in einer kleinen Gemeinde Anerkennung beanspruchen konnten. Die Regierung des ʿOmar II., der in Medîna den Sunna-geist in sich eingesogen, ist eine flüchtige Episode inmitten der religiösen Geschichte der Dynastie, der er selbst angehörte. Wir könnten ihn den Chizkijjâh des umejjadischen Hauses nennen. Er versuchte es, der stillen Arbeit der Theologen des I. Jahrhunderts praktische Wirkung zu verleihen. Das Schlagwort „Sunna“ erhielt während seiner Regierung officielle Bedeutung, und er bestrebte sich, derselben in den entferntesten Provinzen des Reiches Geltung zu verschaffen. Wenn er einen Erlass in die Provinzen hinaussendete — diesen Eindruck hatte die Nachwelt von den Tendenzen seiner Regierung[1] — so handelte es sich gewöhnlich um eins von drei Dingen: entweder um die Auffrischung einer Sunna, oder die Ausmerzung einer Bidʿa, oder um die Vertheilung der obligaten Almosensteuer (ṣadaḳa), oder endlich um die Rückgabe eines durch den Fiscus unrechtmässig angeeigneten Gutes.[2] Darum wird er auch von der orthodoxen Kirche als fünfter der Reihe der Chulafâʾ râshidûn angefügt.[3] Es war nicht Mulk, was seine Herrschaft darstellen wollte. Unter seinen Nachfolgern ist der sunnafeindliche Geist nicht mehr so grell hervorgetreten, wie unter den Regenten, die sich durch Statthalter vom Schlage des Ḥaǵǵâǵ vertreten liessen; aber eine Beschützung der Pietisten ist auch unter ihrer Herrschaft nicht zur Geltung gekommen.

Wir dürfen deshalb nicht glauben, dafs in dieser Epoche die widerstrebenden Theologen allein das Feld der Ueberlieferung bebauten. Auch die regierende Macht blieb nicht unthätig. Wollte sie einer Ansicht allgemeine Anerkennung verschaffen und die Opposition der frommen Kreise verstummen machen, so musste auch sie die Form des Ḥadîth für ihre Tendenzen zu finden wissen. Sie musste thun, was ihre Gegner thaten: auch sie musste Ḥadîthe erdichten oder erdichten lassen. Und das hat sie nicht unterlassen. Es steht uns eine Reihe von Thatsachen zur Verfügung, aus welchen es genügend ersichtlich wird, dass der Impuls zu jenen Erdichtungen und Fälschungen häufig auch von den höchsten Regierungsstellen ausging; und wenn wir dabei erfahren, wie gefügige Werkzeuge die Regierung in der Förderung ihrer Absichten an den frömmsten Theologen fand, so wird es uns nicht wundern dürfen, dass es innerhalb der einander schroff gegenüberstehenden politischen und dogmatischen Streitfragen des Islam keine

1) Fragm. hist. arab. p. 63 unten.
2) vgl. oben p. 29.
3) Abû Dâwûd II, p. 170 von Sufjân: Al-chulafâʾ chamsa, vgl. Journ. asiat. 1850, I, p. 168, Note 2.

einzige giebt, die zu ihrer Begründung nicht eine Reihe von Traditionen aufweisen könnte, die an prunkend imponirende Isnâd's angeknüpft ist.

Die officielle Beeinflussung der Traditionserdichtung, -verbreitung und -unterdrückung hat sehr früh ihren Anfang genommen. Umejjadisch gedacht ist die Instruction, die man Muᶜâwija I. seinem willigen Statthalter Al-Mugîra ertheilen lässt: Werde nicht überdrüssig, den ᶜAlî zu schmähen und zu beschimpfen und Gottes Barmherzigkeit für ᶜOthmân anzurufen, die Genossen des ᶜAlî zu lästern, sie zu entfernen und das Hören von ihnen (d. h. dessen, was sie als Ḥadîthe mittheilen und propagiren) zu unterlassen, hingegen die Sippe des ᶜOthmân zu rühmen, dieselbe in deine Nähe zu ziehen und von ihnen zu hören.[1] Darin liegt eine officielle Aufmunterung, das Entstehen und die Verbreitung ᶜalîfeindlicher Ḥadîthe zu ermuthigen und solche von ᶜalîfreundlicher Tendenz zu hintertreiben und hintanzuhalten. Die Umejjaden und ihre politischen Anhänger waren nicht die Menschen, denen die Beförderung tendenziöser Lügen in religiös geheiligter Form viel Scrupel gemacht hätte; es handelte sich nur darum, fromme Autoritäten zu finden, welche den Fälschungen den deckenden Mantel ihres unangefochtenen Namens umzuhängen bereit waren. Und solche fanden sich zu allen Zeiten. Wir haben bei der Kenntniss des Mechanismus des muhammedanischen Ḥadîth keine Ursache, den Stimmen aus dem feindlichen Lager zu misstrauen.

Als der umejjadische Chalife ᶜAbdalmalik aus Besorgniss darüber, dass sein in Mekka herrschender Rivale ᶜAbdallâh b. Zubejr die nach den heiligen Stätten im Ḥigâz pilgernden Syrer[2] zwingen könnte, ihm den Huldigungseid zu leisten, die Wallfahrt nach Mekka hintanhalten wollte, da griff er zu dem Auskunftsmittel der Lehre vom stellvertretenden Ḥaǵǵ zur Kubbat al-ṣachra in Jerusalem.[3] Er verordnete, dass an der geweihten Stätte in Jerusalem der obligate Umzug (ṭawâf) mit ebensolcher Giltigkeit geübt werden könne, wie ihn das muhammedanische Gesetz um die Kaᶜba üben lässt. Dem frommen Theologen Al-Zuhrî wurde die Aufgabe zu theil, die Berechtigung dieser durch politische Motive veranlassten Reform des religiösen Lebens durch die Erdichtung und Verbreitung eines auf den Propheten

1) Al-Ṭabarî II, p. 112.

2) Während der Kriegführung selbst war die Pilgerfahrt nach dem Ḥaram vom Norden aus nicht möglich; die belagerten Syrer liessen keinen Pilger passiren. Einen bemerkenswerthen Bericht darüber findet man bei Abû Dâwûd I, p. 186.

3) Wollten ja umejjadische Fürsten (nach einigen bereits Muᶜâwija I.) auch die Kanzel des Propheten von Medîna nach Syrien übertragen; die Vereitelung dieses sacrilegischen Bestrebens wurde in späterer Zeit durch verschiedene Wunderereignisse motivirt. Al-Ṭabarî II, p. 92. Ibn al-Fakîh al-Hamadânî p. 24, 1. Al-Jaᶜkûbî II, p. 283. Al-Masᶜûdî V, p. 66.

zurückgeführten Ausspruches zu erweisen, wonach es drei Moscheen gebe, zu welchen die Menschen wallfahrten mögen: die mekkanische, die medînensische und die in Jerusalem.[1] Dieses Ḥadîth weist seine tendenziöse Schärfe in einem Zusatz auf, welcher — wie es scheint — zur ursprünglichen Fassung desselben gehört, aber später von der nivellirenden Orthodoxie in diesen und verwandten Sprüchen vernachlässigt wurde: „und ein Gebet im Bejt al-maḳdis von Jerusalem ist besser als tausend Gebete in anderen Heiligthümern)“,[2] also auch in Mekka oder Medîna. Auch späterhin berief man sich auf ʿAbdalmalik, wenn man die jerusalemische Wallfahrt der mekkanischen gleichsetzen wollte,[3] und die Syrer werden nicht müde, Ḥadîthe zu erdichten, in welchen die besondere Vorzüglichkeit des Besuches der syrischen Heiligthümer und die Gleichwerthigkeit derselben mit den heiligen Orten des Ḥigâz dargethan werden sollte. Unter Zusicherung des Paradieses wird beispielsweise empfohlen, das Ḥaǵǵ mit der Wallfahrt zum Chalîl zu verbinden[4] u. a. m. Die Fabel, dass alljährlich in der ʿArafât-nacht der Zemzembrunnen der Siloah-quelle einen Besuch abstattet,[5] gehört wohl in diese Gruppe von tendenziösen Anschauungen, durch welche für Jerusalem ein Aequivalent des Wunder wirkenden Zemzem geschaffen werden sollte.

Daran hängt jene grosse Reihe von Ḥadîthen, welche die Aufgabe haben, die besondere Würdigkeit des Heiligthums in Jerusalem, welche in der Umejjadenzeit in den Vordergrund gestellt wurde, zu erweisen. Mejmûna, eine Frau aus der Umgebung des Propheten, lässt man folgende Frage an denselben richten: Gebe uns eine Entscheidung über das Heiligthum in Jerusalem (bejt al-maḳdis)! worauf der Prophet antwortet: „Wallfahrtet zu demselben und betet darin — es herrschte damals Krieg in den Ländern[6] —

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 311. vgl. Clermont-Ganneau im Journal asiat. 1887, II, p. 482. Es ist nicht auffallend, dass orthodoxe Berichterstatter die Rolle des Zuhrî bei der Einsetzung der Ḳubbat al-ṣachra als Wallfahrtsort verschweigen. Al-Damîrî (s. v. al-shât) II, p. 51.

2) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 95, 3. Ibn Mâǵa p. 102.

3) Al-Jaʿḳûbî ibid. p. 358 ult.

4) Manthûrât al-Nawawî fol. 22ª. Von den an dieser Stelle kritisirten Ḥadîthen wird ausdrücklich bemerkt, dass sie unter dem gewöhnlichen Volke in Syrien (ʿawâmm ahl al-Shâm) gangbar sind.

5) Jâḳût III, p. 726, 7. Vielleicht übte auch diese Richtung ihren Einfluss auf die Entstehung der Ṣachra-legenden; die Ṣachra sollte in denselben mit dem „schwarzen Steine“ in Mekka wetteifern. Es ist nicht unmöglich, dass auch dem ʿAbdalmalik diese Rücksicht vorschwebte, als er die Aḳṣâ-moschee erweiternd die Ṣachra in das Gebiet derselben einbezog.

6) Aus dieser Parenthese ist die Tendenz des Ḥadîth ersichtlich. In anderen Versionen ist auch hier der Zusatz: denn das Gebet in demselben ist so viel werth wie tausend Gebete (anderwärts). Ibn al-Faḳîh p. 96, 10; vgl. oben.

und wenn es euch nicht möglich ist, dahin zu gehen, um dort zu beten, so sendet Oel, um die Lampen zu erleuchten."[1] Im allgemeinen werden wohl alle jene Traditionen, in welchen die Frage: ob Syrien oder Medîna der Vorrang gebühre,[2] behandelt und zu Gunsten Syriens entschieden wird, auf umejjadischen Einfluss zurückzuführen sein. In der That wird die Entscheidung dieser Frage mit der andern: ob Banû Umejja oder Banû Hâshim? in Zusammenhang gehalten.[3] Die Umejjaden nannten die Stadt des Propheten Al-chabîtha, die Schmutzige,[4] ein Statthalter des Jezîd I. gab ihr den Namen Al-natna, die Uebelriechende,[5] ein Gegensatz zu dem Beinamen Ṭajba, Wohlriechende, welcher der ehrwürdigen Stadt von frommen Muhammedanern gegeben war[6] und von welchem sie behaupteten, dass mit demselben die Prophetenstadt bereits im Taurât bezeichnet sei.[7] Dafür konnte man zur selben Zeit in den Strassen Medîna's diese Stadt auf Kosten der Rivalin, Damaskus, in verbreiteten Volksliedern verherrlichen hören, so dass der Chalife Al-Walîd II. erklärte, sich des Ḥaǵǵ enthalten zu müssen, weil ihm im Ḥiǵâz stets solche Lieder vor den Ohren gesungen werden.[8] Und in den Widerstreit dieser beiden Strömungen gestattet uns folgende Nachricht einen Einblick: Abû-l-Dardâ' (der in Syrien als Richter wirkte) fordert Selmân al-Fârisî auf, nach dem „heiligenden Lande" — er meint Syrien — zu kommen (halumma ilâ-l-arḍ al-mukaddisa); darauf lässt man Selmân antworten: Das Land kann niemand heiligen, nur die guten Thaten heiligen den Menschen.[9]

---

1) Abû Dâwûd I, p. 48; die Tradition hinsichtlich der drei Moscheen ibid. p. 202 ʿan al-Zuhrî ʿan Saʿîd b. al-Musajjib ʿan Abî Hurejra ʿan al-nabî. vgl. B. Ǵumuʿa nr. 26. Al-Tirmiḏî I, p. 67.

2) Zu Gunsten Syriens erdichtete Ḥadîthe wird man wohl in grösserer Anzahl aufbewahrt und gesammelt finden in einem dies betreffenden Abschnitt der Damascus-monographie des Ibn ʿAsâkir; leider ist mir das Werk nicht zugänglich. Die Aufschriften der hierher gehörigen Kapitel bei Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 16.

3) s. besonders Aǵ. XV, p. 30, 11 und vgl. Jâḳût III, p. 243, 9.

4) Al-ʿIḳd II, p. 140, 8 v. u.

5) Al-Masʿûdî V, p. 161, 3.

6) Wie eine Polemik gegen den Spottnamen al-chabîtha klingt der Spruch B. Tafsîr nr. 61 (zu Sure 4: 71) innahâ ṭajjibatun tanfî-l-chabatha kamâ tanfî-l-nâru (Var. kîru) chabatha-l-fiḍḍati „diese Stadt ist wohlriechend, sie entfernt den Schmutz, so wie das Feuer den Schmutz vom Silber (Var. ḥadîd, Eisen) entfernt. vgl. Al-Muwaṭṭa' IV, p. 61. Ursprünglich scheint al-balad al-ṭajjib dem b. chabîth in dem Sinne entgegengesetzt worden zu sein, dass jenes den fruchtbaren, dieses den sterilen Boden bezeichnet: Sure 7: 56.

7) ZDMG. XXXII, p. 386. vgl. Ḥassân, Ibn Hish. p. 1022, 5.

8) Aǵ. I, p. 21, 6 ff. vgl. p. 22, 25 ff.

9) Al-Muwaṭṭa' III, p. 245.

Wie es sich die Umejjaden angelegen sein liessen, ihnen wünschenswerthe Ḥadîthe in Verkehr zu bringen und wie sich ihnen dabei Leute von der Art des frommen Al-Zuhrî — die aber dabei gewiss nicht von eigennützigen Motiven,[1] sondern nur von Rücksichten der Staatsraison geleitet waren — fügten, ist uns aus einigen Daten ersichtlich, welche beim Chaṭîb Baġdâdî aufbewahrt sind und in diesem Zusammenhange betrachtet zu werden verdienen. Da finden wir eine Nachricht, welche auf verschiedenen „Wegen" von ʿAbd al-Razzâḳ (st. 211), einem Hörer des Maʿmar b. Râshid (st. 153), im Namen des letztern mitgetheilt wird; Maʿmar selbst gehörte zu dem Hörerkreise des Zuhrî. Diese Nachricht belehrt uns darüber, dass der Umejjade Ibrâhîm b. al-Walîd (nicht angegeben, ob der nachmalige Herrscher dieses Namens,[2] st. 126) zu Al-Zuhrî mit einem fertigen Hefte kam, ihm dasselbe vorlegte und ihn bat, die in diesem Hefte stehenden Aussprüche als von ihm mitgetheilte Ḥadîthe verbreiten zu dürfen. Al-Zuhrî gab ihm ohne viel Aufhebens die Erlaubniss dazu: „Wer könnte dir dieselben sonst mitgetheilt haben?"[3] So konnte dann der Umejjade den Inhalt seines Manuscripts als ihm von Al-Zuhrî beigebrachte Texte in Umlauf bringen. Diese Angabe stimmt vollständig zu der bereits oben durch ein Beispiel beleuchteten Willfährigkeit des Zuhrî, die Interessen der Dynastie mit theologischen Mitteln zu fördern. Seine Frömmigkeit wird ihm wohl zuweilen Scrupel eingeflösst haben, aber dauernd konnte er dem Einfluss der regierenden Kreise nicht widerstehen. Der soeben erwähnte Maʿmar hat uns ein in dieser Hinsicht sehr bezeichnendes Wort Al-Zuhrî's erhalten, wonach „diese Emire die Leute gezwungen haben, Ḥadîthe zu schreiben" (akrahanâ ʿalejhî ha'ulâ'i-l-umarâ').[4] Diese Nachricht ist nur durch die Voraussetzung der Gefügigkeit Al-Zuhrî's, die Wünsche der Regierung

1) Gerade die Uneigennützigkeit des Zuhrî wird gerühmt; sein Zeitgenosse ʿAmr b. Dînâr sagt von ihm: „mâ ra'ejtu aḥadan al-darâhim wal-danânîr ahwan ʿalejhi minhu, kânat al-darâhim wal-danânîr ʿindahu bi-manzilat al-baʿar", bei Al-Tirmidî p. 104 unten.

2) Dagegen spricht wohl der Wortlaut unserer Erzählung: ra'ejtu raǵulan min Banî Umejja, so („einen Mann von den B. Um.") hätte man den Prinzen nicht bezeichnet. Allerdings wird dieser Ibrâhîm unter jenen Leuten erwähnt, welche von Al-Zuhrî Ḥadîthe übernahmen, Ibn ʿAsâkir bei Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 99, 11.

3) Chaṭîb Baġdâdî fol. 73b.

4) Journal of Asiatic Soc. of Bengal. 1856, p. 322 nr. 71. Sprenger erklärt diese Worte nicht richtig: „we induced also those chiefs (who are not mentioned) to disapprove of it". Es ist aus den obigen Ausführungen ersichtlich, wer „diese Emire" sind. Sprenger's Erklärung beruht auf der unrichtigen Lesung akrahnâ statt akrahanâ; vgl. W. Muir, The life of Mahomet I. p. XXXIII.

mit seinem in der muhammedanischen Gemeinde allgemein anerkannten Namen zu decken, verständlich.

Wir werden uns im nächsten Kapitel mit der Betrachtung des Verhältnisses der intransingenten Frommen zu der umejjadischen Regierung eingehender zu beschäftigen haben. Al-Zuhrî gehörte nicht zu diesen Unversöhnlichen, sondern zu jenen Kreisen, welche einen modus vivendi mit der Regierung für erwünscht hielten. Er mied den Hof nicht, sondern bewegte sich unbedenklich in der Umgebung der Herrscher,[1] wir finden ihn sogar auf einer Pilgerfahrt des Ḥaǵǵâǵ im Gefolge dieses Schreckbildes aller Frommen;[2] von Hishâm lässt er sich als Erzieher des Prinzen anstellen[3] und unter Jezîd II. liess er sich selbst zur Annahme eines Richteramtes herbei.[4] Unter solchen Umständen musste er wohl die Gabe besitzen, zu manchen religionswidrigen Maassregeln ein Auge zuzudrücken, und konnte nicht jenen Kreisen angehören, welche den Chulafâ' al-ǵaur oder al-ẓalama[5] — so nannten die Frommen die Herrscher der Dynastie, unter deren Statthaltern „die Welt mit Ungerechtigkeit erfüllt ward"[6] — passiven Widerstand entgegensetzten. In diesen Kreisen, in welchen es Männer gab, die es selbst den armen Koranlesern übel nahmen, ihr frommes Handwerk am Hofe irgend eines Mächtigen der Zeit auszuüben,[7] galt jeder wie immer geartete Anschluss an die regierende Gewalt und die herrschende Strömung als verpönt. „Wer der Regierung folgt, kommt in Versuchung" (man ittabaʿa al-sulṭân iftatana).[8] Man hielt es für unzulässig und weigerte sich in der schroffsten Weise, in die Dienste der Regierung zu treten und ein von derselben abhängiges Amt, zumal das Amt eines Ḳâḍî anzunehmen,[9] und da es der Regierung nicht entging, dass solche Weigerung auf prinzipiellem Widerwillen gegen die Machthaber beruhte, hat man die Ablehnung nicht selten in der grausamsten Weise geahndet oder gar die Annahme des Amtes

1) Al-ʿIḳd II, p. 310.

2) Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. ibid. p. 326 nr. 93.

3) Bei Sprenger in dem Aufsatze: Alfred von Kremer's edition of Wâkidy, Journ. ibid. p. 210.

4) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 239, 9.

5) vgl. Journal asiat. 1850, I, p. 178.

6) Abû-l-Maḥâsin I, p. 243, 9.

7) vgl. die Erzählung über Ḥasan Baṣrî bei Al-Ǵawâliḳî ed. Derenbourg, Morgenländische Forschungen p. 140 unten; damit im Zusammenhange steht wohl das Ḥadîth, dass „vor Allâh die verächtlichsten Koranleser jene sind, welche die ruchlosen Emire besuchen (jazûrûn al-umarâ'. Var. al-ǵawara) Ibn Mâǵa p. 23.

8) Al-Nasâ'î II, p. 139.

9) z. B. Ibn Ḳutlubuǵa p. 4 nr. 11. vgl. das von der Ecole des langues orientales vivantes herausgegebene Recueil de textes et de traductions 1889, I, p. 280.

durch Zwangsmaassregeln durchzusetzen versucht.[1] Um solcher Nöthigung zu entgehen, kleidet sich ʿÂmir al-Shaʿbî (st. ca. 103—10) in bunte Kleider, treibt verächtliche Spiele und mengt sich unter die Strassenjugend; er legte es darauf an, des ernsten Amtes eines Ḳâḍî unwürdig zu erscheinen.[2] Dieser Shaʿbî war ein Feind der Regierung; hat er doch an dem Aufstand des Ashʿath gegen Al-Ḥaggâg thätigen Antheil genommen.[3] Die Annahme eines Richteramtes unter der ruchlosen Regierung galt solchen Leuten als verpönt[4] und diesen Grundsatz haben die Frommen auch unter den ʿAbbâsiden nicht aufgegeben. „Wer ein Richteramt annimmt, ist wie jemand, der ohne Messer geschlachtet wird" (faḳad ḏubiḥa biġejr sikkîn).[5] Es waren dies viel consequentere und sittlich ernstere Leute als jene Dichter, die — wie Al-Ṭirimmâḥ (st. 100) — sich zu den Chârigiten[6] oder einer andern feindlichen Partei bekannten und es dennoch nicht verschmähten, den umejjadischen Statthaltern für schnödes Geld mit lobredenden Ḳaṣiden aufzuwarten.[7] Al-Zuhrî konnte bei seiner der regierenden Macht entgegengebrachten Willfährigkeit von den Bedenken gegen die Annahme eines öffentlichen Amtes unter den Umejjaden absehen.[8]

Die auf officiellen Wunsch erdichteten, oder wie das letzte Beispiel gezeigt hat, sanctionirten Ḥadîthe bezogen sich wohl nicht immer auf die grossen politischen und dynastischen Interessen des umejjadischen Hauses. Die regierenden Männer hatten hin und wieder Wünsche hinsichtlich des Ritus, welche mit dem frommen medînensischen Herkommen nicht immer in Einklang waren und leicht die Opposition jener düstern Kreise erregten. Auch solchen kleinlichen Rücksichten sollte die officielle Traditionserdichtung unter den Umejjaden dienstbar sein. Fromme Aussprüche sollten den Widerstand der frommen Leute besiegen und die letzteren entwaffnen. Hier ein Beispiel.

Bekanntlich werden am Freitag gelegentlich der wöchentlichen allgemeinen Versammlung vom Imâm zwei Ansprachen (chuṭba) an die versam-

---

1) Ein Beispiel Aġ. V, p. 137 oben.

2) Al-Sarachsî, Sharḥ kitâb al-sijar al-kabîr fol. 7[b].

3) Aġ. V, p. 153, 4.

4) Sehr belehrend für diese Gesinnung ist die Erzählung bei Al-Masʿûdî V, p. 458.

5) Al-Tirmiḏî I, p. 249, 4. Aġ. VIII, p. 45, 14. vgl. Jâḳût III, p. 80, 5.

6) vgl. die Stelle Th. I, p. 139 Anm. 1.

7) Aġ. X, p. 159, 3 v. u. 160.

8) Die versöhnlichen Theologen haben sich bemüssigt gefühlt, die Zulässigkeit eines Richteramtes unter einem sulṭân ġâʾir durch theologische Argumente zu beweisen. Die Einleitung des Kitâb adab al-ḳâḍî von Al-Chaṣṣâf (st. 261), der selbst ausübender Richter war, beschäftigt sich mit der Darlegung dieser Beweise.

melte Gemeinde gehalten. In alter Zeit wurde dieser Ritus in der Residenz durch den Chalifen selbst versehen und es ist sehr wahrscheinlich, dass die demüthigen Herrscher der patriarchalischen Epoche diese Function auf dem primitiven Katheder (minbar) stehend vollzogen; es wäre kaum denkbar, dass man von alters her die Verfügung getroffen habe, dass der Redner während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe. Das Stehen vor der Gemeinde scheint aber dem Geschmack stolzer Umejjadenfürsten nicht recht entsprochen zu haben. Sie haben zwar sehr viel Werth darauf gelegt, als Häupter des Volkes das Minbar zu besteigen, und als welch auszeichnendes Moment ihrer Herrscherwürde sie dies Privilegium betrachteten, ersehen wir aus den Ruhmgedichten über die Herrscher dieser Dynastie. Muʿâwija wird nach seinem Tode als „rakûbu-l-manâbiri watthâbuhâ" gerühmt,[1] und dasselbe Bild, in welchem die Kanzel als Reitthier und der dieselbe besteigende Fürst als kühner Reiter dargestellt wird,[2] erscheint in einem Gedichte, welches Jaḥjâ b. Abî Ḥafṣa an Al-Walîd nach dem Tode seines Vaters ʿAbdalmalik richtete:

„Die Kanzeln weinten am Tage da er (ʿAbdalmalik) starb; die Kanzeln beweinten den Tod ihres Ritters;

„Als Al-Walîd dieselben bestieg als Chalife, da sagten sie: ‚Dies ist sein Sohn, sein Ebenbild' und sie beruhigten sich;

„Hätte nach ihm (dem Vater) ein anderer an den Kanzeln gepocht, so hätten sie sich unter ihm aufgebäumt und ihn herabgeschleudert."[3]

Aber ihr aristokratischer Uebermuth — man vergegenwärtige sich nur die Sinnesrichtung jener ḳurejshitisch dünkelhaften Männer — scheint sich gegen den Gedanken empört zu haben, gedungenen Lohnpredigern gleich vor ihren Unterthanen zu stehen. Aristokratischer Dünkel war es ja auch, der, gefördert durch die Furcht vor einem Attentat gegen sein Leben, dem ersten Muʿâwija den Gedanken eingab, dem Herkommen zuwider für sich und den Hof eigene Logen (maḳṣûra) neben den grossen Moscheen herstellen zu lassen, um sich nicht unter das Volk mengen zu müssen.[4] Unter den ersten ʿAbbâsiden, nach einigen bereits unter Al-Mahdî, nach anderen erst

1) Aġ. XVI, p. 34, 20. vgl. ibid. X, p. 62, 1 über den schönen Anblick, den Muʿâwija I. bot, als er das erstemal das Minbar betrat.

2) vgl. Aġ. X, p. 142, 2.

3) Aġ. IX, p. 38, 18 ff. Auch ihre Statthalter legten viel Gewicht auf das Besteigen der Kanzel und in den an dieselben gerichteten Ruhmeskaṣîden wird demnach auf ihre Minbarfunction oft Bezug genommen. Zijâd al-aʿǵam geht so weit, einen Statthalter zu nennen „den besten der die Kanzeln bestieg in Gottesfurcht nach dem erwählten Propheten" ibid. X, p. 155, 7 v. u. „Zejnu-l-manâbiri justashfâ bichuṭbatihi" wird ein Emir von Mekka gerühmt, Hudejl. 256: 46.

4) Al-Ṭabarî II, p. 70 ult.

unter Al-Ma'mûn, wurde diese umejjadische Einrichtung aufgehoben.[1] Aus derselben Rücksicht wurde auch die Art der Chuṭba abgeändert. Der höchste Vertreter der Macht sollte sich von bezahlten Chaṭîb's unterscheiden und die Würde des Regenten vor dem Volke auch bei dieser feierlichen Gelegenheit veranschaulichen. Machte ihnen ja die Chuṭba selbst, trotzdem sie diese Gelegenheit, an der Spitze des Volkes zu paradiren, nicht vernachlässigen mochten, nicht wenig Sorge. ʿAbdalmalik lässt man in einem witzigen Wort sein frühes Ergrauen damit motiviren: „Wie sollte ich nicht grau werden, wenn ich alle Woche einmal den Leuten meinen Esprit preisgeben muss".[2] So wollten sie zum mindesten äusserlich in einer ihrer herrschenden Stellung entsprechenden Weise erscheinen. Die ersten Umejjaden haben, von solchen Rücksichten geleitet, an der Chuṭba-ceremonie und dem Schauplatz derselben verschiedene Aenderungen vorgenommen, welche dieselbe ihrem alten demokratischen Charakter entkleiden sollten. Muʿâwija liess die Stufen des Minbar mit einigen vermehren, damit der Repräsentant der Regierungsgewalt während des Actes, der dieselbe in feierlicher Weise versinnbildlichen sollte, sich auf einem höhern Standpunkte befinde, als dies in den demokratischen Zeiten üblich war.[3] Man begann allenthalben künstliche Minbar's, sogar aus Erz,[4] zu bauen,[5] um hierdurch dem Chalifen und seinen Statthaltern auch durch den mit Luxus ausgestatteten Schauplatz der Chuṭba Gewicht zu verleihen; in früheren Zeiten hielt man es einfacher,[6] ʿOmar I. lässt ein Minbar zerstören, welches sein Statthalter ʿAmr b. al-ʿÂṣî in Fosṭâṭ erbauen liess (vielleicht ist dies Detail eine polemische Erdichtung, durch welche das Bestreben späterer Zeiten bekämpft werden sollte).[7] In alten Zeiten folgte die Chuṭba dem allgemeinen Gebet. Während der Umej-

---

1) Al-Jaʿkûbî II, p. 571, 15. Fragm. hist. arab. p. 272, 14. 273, 8. Ibn Chaldûn scheint an die Aufhebung der Maḳṣûra's unter den ʿAbbâsiden nicht zu glauben; vielmehr betrachtet er diese Neuerung der Umejjaden als eine berechtigte Einrichtung, welche zu den verschiedenen Vorrechten der Chalifenwürde gehört; er nennt dieselbe sogar: sunnat Allâh fî ʿibâdihi, Muḳaddima p. 225, 2.

2) Ansâb al-ashrâf p. 177. vgl. Al-ʿIḳd I, p. 295.

3) Al-Jaʿkûbî II, p. 283, 15.

4) Abû-l-Maḥâsin I, p. 78 anm. 93, p. 350 anm. 132.

5) Eine Reaction dagegen ist der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch, wonach er seinen Genossen verboten habe, steinerne Minbars zu errichten, Ibn Ḥaǵar IV, p. 188.

6) Ueber den primitiven Zustand des Minbar, welches ʿAlî in Kûfa bestieg, s. Al-Ḥarîrî, Durrat p. 133.

7) Abû-l-Maḥâsin I, p. 76. Im Jahre 161 lässt der ʿAbbâside Al-Mahdî die durch die Umejjaden erbauten Kanzeln abbrechen und dieselben auf das in der patriarchalischen Zeit übliche bescheidene Maass reduciren. Al-Ṭabarî III, p. 486.

jadenherrschaft[1] begannen die Chalifen die Chutba des ʿÎd vor dem Salât zu halten, angeblich aus Besorgniss, dass das Volk sich zerstreuen könnte, bevor es von ihm gehört hätte, was er der Versammlung zu sagen hatte. Es hätte als eine Herabwürdigung der Regierung betrachtet werden können, wenn die Kanzelenunciation des Herrschers oder seiner Repräsentanten die Leute nicht ebenso an die Moschee gefesselt hätte, wie die Liturgie selbst. Aus Rücksichten der Herrschsucht sollte der Chalife nun auch die eine Chutba sitzend abhalten. Dass sie diese Aenderung des Chutba-ritus vornahmen, wird von den Historikern häufig bezeugt.[2] Dies scheint aber den Unwillen der sunnatreuen Frommen erregt zu haben, und es musste sich ein officieller Theologe finden, der übrigens als fromme Autorität gepriesene Raǵâʾ b. Ḥajwa (st. 112) — welcher am Hofe mehrerer Umejjadenherrscher als eine Art Gewissensrath betrachtet wurde[3] —, sie zu belehren,[4] dass auch einer der alten Chalifen, ʿOthmân, auf welchen bekanntlich die Legitimitätsansprüche der Dynastie gegründet wurden, während der ersten Chutba aufrecht stand, aber die zweite sitzend vortrug.[5] Selbst dem ʿAlî wurde in denselben Kreisen nachgesagt, dass er die Chutba sitzend abgehalten habe; aber es ist merkwürdig, zu sehen, dass die Bedeutung dieser Mittheilung schon im III. Jahrhundert, als der Sieg der Sunna das kecke Unabhängigkeitsgefühl der alten arabischen Herrscher bereits zu etwas Unverständlichem gemacht hatte, vollends verwischt war, und dass ihr selbst Al-Ǵâḥiẓ nur eine höchst einfältige Erklärung geben kann.[6]

---

1) Nach einem Berichte bei Al-Tirmidî I, p. 105. II, p. 26 hat zuerst Merwân diese Veränderung eingeführt. Al-Jaʿkûbî II, p. 265, vgl. Abû-l-Faraǵ, Historia Dynastiarum ed. Pocock p. 194 nennt bereits Muʿâwija als den Begründer derselben. Der ʿalîfreundliche Historiker giebt als Grund dieser Veränderung den Umstand an, dass die Leute gewöhnlich nach beendigtem Salât die Moscheen zu verlassen pflegten, um nicht der Beschimpfung ʿAlî's in der Chutba beizuwohnen.

2) Al-Jaʿkûbî II, p. 341, 4. Auch die Statthalter, Ibn Ḥaǵar III, p. 142 (in eine frühere Zeit zurückversetzt).

3) Fragm. hist. arab. p. 64, 2. Es ist bemerkenswerth, welcher Antheil diesem Raǵâʾ bei dem zur Zurückdrängung der Mekkafahrten dienenden Moscheebau in Jerusalem zugeschrieben wird, ZDPV. XII, p, 183. vgl. Orient und Occident I, p. 448.

4) Fragm. hist. arab. p. 7 anna R. b. Ḥ. rawâ lahum hâḏâ faʾachaḏû bihi, vgl. ibid. p. 187.

5) Bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 249 wird die Sache anders dargestellt; nicht Raǵâʾ habe die Tradition erdichtet, vielmehr hat er selbst constatirt, dass dieselbe von andern Leuten fingirt wurde, um der Praxis der Umejjaden als Stütze zu dienen.

6) Bajân fol. 20ª juridu bikaulihi „kâʿidan“ chuṭbat al-nikâḥ; ebendaselbst wird von Al-Hejtham b. ʿAdî berichtet, dass die Chutba niemals sitzend abgehalten wurde.

Wie weitgehende Fälschungen die Umejjaden im Interesse des Sieges des von ihnen beanspruchten Privilegiums inspirirten, ist aus der Thatsache ersichtlich, dass sie nicht nur ʿOthmân, sondern den Propheten selbst als ihr Vorbild hinstellen liessen und dass die Gegner dieser Fälschungen den Ǵâbir b. Samura, einen Genossen des Propheten, seine Schilderung mit den Worten schliessen lassen: „Wer euch aber mittheilt, dass der Prophet die Chuṭba sitzend abgehalten habe, ist ein Lügner“.[1]

IV.

Wenn man sich nun so viel Mühe gab, für nebensächliche ritualistische Kleinigkeiten theologische Stützen von Amtswegen produciren zu lassen, um wie viel mehr muss die Regierungsmaschine nach dieser Richtung hin gearbeitet haben, wenn es sich darum handelte, für das politische und dynastische Interesse traditionelle Autoritäten in die Massen zu tragen und unter denselben in Umlauf zu setzen! Die zu diesem Zwecke geschmiedeten Traditionen sind wohl zum grossen Theil nicht ohne officielle Initiative und Beeinflussung entstanden. Wird doch von dem grossen Feldherrn Al-Muhallab, der Geissel der chârigitischen Dissidenten, (st. 83), ausdrücklich berichtet, dass er sich mit Traditionsfälschungen zur Aufmunterung seiner Krieger gegen jene Empörer beschäftigte.[2] Wir finden unter den höchsten Staatsbeamten der Umejjadendynastie mehrere, welche als Muhaddithûn gerühmt werden; wir nennen Ḥafṣ b. al-Walîd al Ḥaḍramî (st. 128), ʿAbd al-Raḥmân b. Châlid (st. 124).[3] Unter den Traditionen, welche der Maulâ Lejth b. Saʿd von letzterem verbreitete, wird wohl manche sein, welche der herrschenden politischen Tendenz zu gute kommen sollte; denn dieser ʿAbd al-Raḥmân war Jahre hindurch ein hervorragender Staatsbeamter umejjadischer Fürsten. Die strenge Kritik des Nasâʾî ist nachsichtig gegen ihn; sie wäre es vielleicht nicht gewesen, wenn Al-Nasâʾî den Verhältnissen näher gestanden wäre. Recht eigenthümlich wird dieser Umstand durch eine naive, unbeabsichtigte Aeusserung des Ibn ʿAun (st. 151) beleuchtet. Dieselbe bezieht sich auf Shahr b. Ḥaushab (das Datum seines Todesjahres schwankt zwischen 98 und 112); man hielt diesen Ueberlieferer für unzuverlässig in seinen Mittheilungen, weil er ein Regierungsamt angenommen hatte.[4] Diese Anschauung ist ein beredtes Zeugniss für die Thatsache, dass man von Amtswegen ten-

1) Abû Dâwûd I, p. 109, Al-Nasâʾî I, p. 125: faman ḥaddathakum anna rasûla-llâhi kâna jachṭubu kâʿidan fakad kaḏaba.

2) Al-Mubarrad p. 632, 14. Ansâb al-ashrâf p. 106, 2.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 293. 309, vgl. p. 325.

4) Bei Al-Tirmiḏî II, p. 117.

denziöse Traditionen einschmuggeln liess. In entfernten Zeiten[1] hatte man keinen rechten Sinn mehr für diese Erscheinung und Al-Buchârî konnte den Shahr für glaubwürdig erklären, da ihm nichts Nachtheiliges über seinen Charakter bekannt wurde.[2] Ganz anders konnten Leute darüber urtheilen, welche den Verhältnissen noch ziemlich nahe standen, wie Ibn ʿAun, der nur wenige Jahrzehnte nach Shahr lebte und vielleicht Beweise dafür hatte, dass man Theologen in amtlichen Stellungen dazu benutzte, oder dass sie sich auch ohne äussern Zwang aus Interesse für die actuelle Macht freiwillig angetrieben fühlten, tendenziöse Traditionen in Kurs zu setzen.

Die Thatsache, dass wir unter den bis auf uns gekommenen Ḥadîthen, trotz des überwiegend tendenziösen Charakters derselben, gerade die umejjadischen nicht recht vertreten finden, ist kein Beweis dafür, dass es solche nicht in grösserer Anzahl gegeben habe, als wir dieselben in den verschiedenen Sammlungen vorfinden. Das tendenziöse Traditionswesen bestand nicht nur in der Anfertigung von neuen, sondern auch in der Unterdrückung von bestehenden Parteiargumenten. Dafür haben wir ja auch aus dem umejjadischen Lager Zeugnisse gesehen. Ohne Zweifel hat es auch eine Menge dynastischer Tendenztraditionen in umejjadischen Sinne gegeben, Mittheilungen, in welchen das Lob und der Ruhm des Begründers der Dynastie, welcher zu den Genossen des Propheten zählte, sowie auch der Personen und Familien, in welchen die umejjadische Regierung ihre Stützen fand, ebenso zum Gegenstande der Pietät gestempelt wurde, wie später das Andenken jener Personen, auf welche die Familienüberlieferung der gegnerischen dynastischen Parteien zurückgeht. Wenn wir jedoch bedenken, dass die Festigung des Traditionswesens unter den ʿAbbâsiden seinen Fortgang nahm, so werden wir es begreifen, dass solche den Umejjaden, dem Begründer und den Stützen ihrer Dynastie freundliche Nachrichten — wie uns z. B. deren in der kirchlich nicht begünstigten Ueberlieferung des Islam erhalten sind[3] — vom Munde der Traditionenverbreiter verschwanden.

Welcher Art solche umejjadische Tendenzüberlieferungen waren, kann uns das Beispiel eines Ḥadîth zeigen, welches augenscheinlich den Zweck verfolgt, die Stellung des in den Augen aller Rechtgläubigen verpönten umejjadischen Staatsmannes Châlid al-Ḳasrî, eines Nachtreters des Ḥaǵǵâǵ, im Islam zu verherrlichen. Nach arabischer Art wird dieser Zweck dadurch

---

1) Aḥmed b. Ḥanbal hält den Shahr für keine der Berücksichtigung würdige Autorität. Al-Tirmiḏî II, p. 16.

2) Wir begegnen dem Shahr in der That als Gewährsmann in unzähligen Ḥadîthen, z. B. Al-Tirmiḏî I, p. 327. 352; II, p. 11. 81. 88. 97. 210. 244. 260. 267 u. a. m.

3) Ag. XVI, p. 34.

angestrebt, dass man die Ahnen dieses Châlid in günstige Beziehung zum Propheten setzte. Dies wollte man durch folgendes Ḥadîth erreichen:

Asad b. Kurz (der vermeintliche Urahn des Châlid)[1] bekehrte sich zum Islam in Gesellschaft eines Mannes vom Stamme Thaḳaf. Er verehrte dem Propheten einen Bogen; als er das Geschenk überbrachte, fragte ihn der Prophet: „O Asad! woher hast du dieses Holz?" „Es wächst in unserm Gebirge, im Sarât." Da fragte der Thaḳafî: „O Gesandter Gottes! Gehört der Berg zu uns oder zu ihnen (den B. Asad)?" „Fürwahr", antwortete der Prophet, „der Berg ist der Ḳasr-berg, nach welchem Ḳasr b. ʿAbḳar (der Urahn des Asad) seinen Namen erhielt".[2] Da sprach Asad: „O Gesandter Gottes, segne mich!" „O Gott!" sprach der Prophet, „lasse deinen Sieg und den Sieg deiner Religion durch die Nachkommen des Asad b. Kurz erfolgen".[3]

Die letzten Worte zeigen zweifellos die Ursache der Erdichtung dieses Ḥadîth. Die Thaten des Châlid, seine Parteinahme gegen die ʿAlîden und sein Vorgehen gegen die frommen Muhammedaner sollten im Lichte der Unterstützung der Sache des Islam legitimirt werden. Solche Nachrichten mussten zur Zeit der ʿAbbâsiden verschwinden.

Officieller Einfluss hat zu dieser Zeit das möglichste dazu beigetragen, die Verherrlichung des Andenkens des „Sohnes der Hind" nicht aufkommen zu lassen. Wenn wir von Al-Maʾmûn hören, dass er einen Ausrufer in den Strassen herumschickte, mit dem Auftrag, im Namen des Chalifen zu verkünden, „dass er jedermann seinen Schutz versage, der Muʿâwija zum Guten erwähnt",[4] so können wir hieraus schliessen: erstens, dass noch zu Maʾmûn's Zeit — vielleicht an fromme Autoritäten geknüpft — Nachrichten im Volke cursirten, welche Muʿâwija zur Ehre gereichten; hat ja das Volk in Damaskus noch im III. Jahrhundert solche Ḥadîthe von Al-Nasâʾî (st. 303) in fühlbar zudringlicher Weise verlangt;[5] zweitens, welch officieller Hochdruck ausgeübt wurde, um solche Dinge zum Gegenstand tendenziöser Ausmerzung zu machen. In der That kann uns z. B. Al-Buchârî[6] keine Manâḳib des Muʿâwija als „gesunde" Ḥadîthe überliefern. Es wird deren aber zur Zeit der Umejjadenherrschaft viele gegeben haben. Nun wurden dieselben, so wie alles umejjadenfreundliche überhaupt, officiell unter-

---

1) vgl. Th. I, p. 205.

2) s. Ibn Durejd p. 302, 7. In den Aġânî-text scheint sich hier ein Corruptel eingeschlichen zu haben: bihi summija Ibrâhîm Ḳasr ʿAbḳar.

3) Aġ. XIX, p. 54. Jâḳût IV, p. 93.

4) Fragmenta hist. arab. p. 370, 14, vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 617 penult.

5) Jâḳût II, p. 777, 17 ff.

6) B. Manâḳib nr. 36 sind nur einige Notizen über „dikr Muʿâwija" gesammelt

drückt und vernichtet. Hingegen wurde eine grosse Anzahl von Ḥadîthen in Umlauf gebracht, welche dem Volke die Unwürdigkeit jener Dynastie erweisen sollten. Eine charakteristische Blumenlese solcher antiumejjadischer Ḥadîthe wurde zur Zeit des Chalifen Al-Muʿtaḍid (248) gesammelt und in einem Edicte verarbeitet, in welchem dieser Fürst, anknüpfend an die soeben erwähnten Maassnahmen des Maʾmûn, die Verfluchung des Muʿâwija als rituellen Act anzuordnen beabsichtigte.[1]

V.

Es ist bisher wiederholt von tendenziösen Traditionserdichtungen im I. Jahrhundert des Islam die Rede gewesen und im weitern Verlauf unserer Darstellung werden wir diesem Productionsmodus der religiösen Quellenliteratur im Islam noch häufig begegnen. Es ist Sache des Psychologen, die Motive des Seelenlebens nachzuweisen und zu analysiren, welche in frommen Gemüthern jene Unterschiebungen als moralisch unanfechtbare Arten der Förderung einer nach ihrer Ueberzeugung guten Sache[2] erscheinen liessen. Das Günstigste, was man zur Erklärung dieser Erscheinung wird sagen können, ist wohl dies, dass die Anlehnung eines neuen, dem angestrebten Ziele entsprechenden Lehrsatzes an die Autorität des Muhammed die Form[3] war, in welche man die hohe religiöse Berechtigung der Lehre zu fassen für gut fand. Der Zweck sollte die Mittel heiligen.[4]

Die frommen Muhammedaner machten daraus kein Hehl. Man braucht nur einzelne Aussprüche der älteren Traditionskritiker oder selbst Traditionsverbreiter zu lesen, um folgern zu können, welche Ansicht über die Sicherheit der Authentie der von frommen Männern überlieferten Sprüche und Lehren vorherrschend war. Der Traditionsforscher ʿÂṣim al nabîl (starb in Baṣra im Jahre 212 im Alter von 90 Jahren) sagt es rund heraus: „Ich habe die Erfahrung gemacht, dass der Fromme hinsichtlich keiner andern Sache zur Lüge mehr bereit ist, als hinsichtlich des Ḥadîth“;[5] denselben Erfahrungssatz hat auch sein ägyptischer Zeitgenosse Jaḥjâ b. Saʿîd al-Kaṭṭân (st. 192) ausgesprochen.[6] Das Bekenntniss zu dieser allgemeinen Er-

1) Al-Ṭabarî III, p. 2170 ff. vgl. noch den V. Abschnitt des nächsten Kapitels.

2) li-nuṣrat al-sunna „zur Unterstützung der Sunna“ — wie man dies zu bezeichnen pflegte, vgl. Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 12.

3) Man vgl. treffende Bemerkungen hierüber von Snouck Hurgronje in Revue de l'histoire des religions XX (1889) p. 77. Mekka II, p. 202.

4) vgl. Döllinger, Akademische Vorträge I, p. 168: „Derartige Erdichtungen u. s. w.“.

5) Chaṭîb Baġdâdî fol. 25b mâ raʾejtu al-ṣâliḥ jakdib fî shejʾ akthar min al-ḥadîth.

6) Muslim, Einleitung p. 48. vgl. Nöldeke, Gesch. des Korans p. XXII.

fahrung findet man nicht selten in seiner Anwendung auf einzelne Muḥaddithûn. Wakîʿ sagt von Zijâd b. ʿAbdallâh, dass er trotz seines Adels (maʿa sharafihi) im Ḥadîth zu lügen pflegt.[1] Da musste man gegen kleinere Ausschreitungen im Isnâd, gegen „Verdüsterungen", ziemlich nachsichtig sein. Es ist nicht selten, dass die muhammedanischen Kritiker in die Lage kommen, von den angesehensten Religionsautoritäten bezeugen zu müssen, dass sie das Tadlîs,[2] eine sehr nachsichtig beurtheilte[3] Form des Dolus (die beiden Worte hängen etymologisch zusammen),[4] welche das Wesen des Ḥadîth allerdings nicht beeinträchtigt, unbekümmert verübten. Jezîd b. Hârûn (st. 206) konnte berichten, dass zu seiner Zeit in Kûfa alle Traditionsverbreiter, mit Ausnahme eines einzigen, den er mit Namen nennt, sammt und sonders Mudallisûn seien.[5] Sollte dies Urtheil vielleicht etwas zu streng sein, so genügt es dennoch zu bedenken, dass selbst Männer wie die beiden Sufjân (b. ʿUjejna und al-Thaurî)[6] und noch andere Männer, von denen übrigens gerühmt wird, dass sie im Ḥadîth zuverlässig, im Leben von peinlicher Frömmigkeit waren,[7] in der Liste der Mudallisîn nicht fehlen.

Die Muhammedaner hatten im II. Jahrhundert das volle Bewusstsein davon, dass die Anlehnung eines Spruches an Muhammed bloss die Form für die Anerkennung seiner Berechtigung darzustellen habe und dass unter den guten Ḥadîthen vieles Falsche zu finden sei. Sie lassen diese Beobachtung durch den Propheten selbst in einem Ḥadîth ausdrücken, welches diese Verhältnisse in schlagender Weise zu charakterisiren geeignet ist. „Nach meinem Hingange — sagt der Prophet — werden die mir beigelegten Aussprüche sich vermehren, ebenso wie man auch den früheren Propheten in grosser Anzahl Aussprüche zugeschrieben hat. Was man euch nun als meinen Spruch mittheilt, das müsst ihr mit dem Gottesbuch (Koran) vergleichen; was mit diesem im Einklang ist,[8] das ist von mir, ob ich es

1) Al-Tirmidî I, p. 203, 14.

2) vgl. Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856 p. 218 Anm. Salisbury p. 92, 1. Riseh p. 20. Sprenger, Moḥammad III, p. XCIX, übersetzt es: Unredlichkeit.

3) Chaṭîb Baġdâdî fol. 99. Die mudallisûn werden von den eigentlichen Lügnern, al-kadaba, unterschieden. Ahlwardt's Verzeichniss der Landbergschen Sammlung arab. Handschriften der königl. Bibliothek in Berlin nr. 149.

4) Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen p. 188. dalsa synonym mit chadʿa, Al-Masʿûdî IV, p. 302 ult.

5) Chaṭîb Baġdâdî ibid.

6) Taḳrîb fol. 40ª. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 268, 4.

7) Abû-l-Maḥâsin I, p. 507, 12. vgl. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 263, 3. Beispiele für Tadlîs: Al-Tirmidî I, p. 242, 19; II, p. 260, 15. 290, 12.

8) Selbst dies ist nicht immer der Fall. B. Tibb nr. 19 lässt man den Propheten lehren, dass der Mensch nicht in Folge seiner bona opera, sondern durch die

nun wirklich selbst gesagt habe oder nicht (fahuwa ʿannî kultuhu au lam akulhu)“.[1] Freier konnte man wohl nicht erklären, dass es nicht so sehr auf die wirkliche Authentie, als auf die religiöse Correctheit des Ausspruches abgesehen ist, und dass man im Namen des Propheten Sprüche und Lehren tradiren könne, die nie aus seinem Munde gekommen. „Was an guter Rede gesagt wird, das habe ich selbst gesagt“ — so lässt man Muhammed diesen Grundsatz noch allgemeiner aussprechen (mâ ḳîla min ḳaulin ḥasanin faʾanâ ḳultuhu).[2]

Solche Grundsätze, welche erst einige Jahrzehnte später als Erfahrungsthatsachen zum Ausdruck kamen, standen bewusst oder unbewusst an der Wiege der Traditionsbildung und sie erklären uns das Wesen des Ḥadîth in seinem erfundenen Zusammenhange mit Muhammed.

Welche Möglichkeiten die Muhammedaner selbst auf diesem Gebiete zugaben, ersehen wir aus einer Ueberlieferung, in welcher die Gewährsmänner ganz unbewusst aus der Schule zu schwatzen scheinen. „Der Prophet — so heisst es in einer Tradition bei Al-Buchârî[3] — ertheilte den Befehl, alle Hunde zu tödten, mit Ausnahme der Jagdhunde und Schäferhunde. Man berichtete dem Sohne ʿOmar's, dass Abû Hurejra auch folgende Worte tradirt: und mit Ausnahme der Feldhunde. Da sagt der Sohn ʿOmar's: Abû Hurejra hat Saatfelder“, d. h. es liegt im Privat-Interesse des Abû Hurejra, die Verordnung mit dem Zusatze zu verbreiten, dass auch Feldhunde geschont werden müssen. Diese Bemerkung des Ibn ʿOmar ist recht bezeichnend für die Zumuthungen, die man an die bona fides der Ueberlieferer schon in der ältesten Periode der Traditionsbildung stellte.[4] Den Historiker interessirt jedoch nicht so sehr die subjective als die objective Seite jener Erscheinung, und die Wirkung, welche man von solchen Erdichtungen auf die Kreise erwarten konnte, auf deren Erbauung und Belehrung dieselben berechnet waren. Es scheint, dass man die als Sprüche Muhammeds auftretenden Lehren einfach als solche hingenommen habe, ohne viel Untersuchungen darüber anzustellen, auf Grund welcher Beglaubigung dieselben als die mündliche Lehre des Propheten sich zu rechtfertigen im Stande sind. Welche Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit die Menschen jener Zeiten und

---

Gnade Gottes selig werde (lan judchil aḥadan ʿamaluhu-l-ǵannata) in geradem Gegensatze zu Sure 7: 41; 16: 34; 43: 72.

1) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 114ᵇ. 2) Ibn Mâǵa p. 4, 9.

3) Ṣejd nr. 6. vgl. Ḥarth nr. 3. Al-Tirmiḏî I, p. 281, 17.

4) Es muss diese Stelle im Zusammenhange mit jenen Daten betrachtet werden, aus welchen ersichtlich ist, dass man in der ältern Zeit Abû Hurejra („ein Extrem von frommem Betrug“ nennt ihn Sprenger, Moḥammad p. LXXXIII) als eine nicht recht beachtenswerthe Autorität betrachtete. Die Beweise hierfür sind ausführlich dargestellt worden in den Ẓâhiriten p. 78—79.

Kreise charakterisirt, können wir aus einer dem Ueberlieferungswesen verwandten Erscheinung folgern, welche uns in noch bezeichnenderer Weise die Leichtigkeit zeigen kann, mit welcher man sich anheischig machen konnte, Zeugnisse aus älteren Zeiten beizubringen.

Um bestimmte gesetzliche Normen festzustellen, hat man nämlich nicht nur den Weg der Erdichtung mündlicher Traditionen eingeschlagen; man hat auch Schriftstücke vorgewiesen, die als Willensäusserungen des Propheten gelten sollten. Für solche Schriftstücke fand man zu jener Zeit sehr leichtgläubige Gemüther vor. Handelte es sich um eine Copie, so fiel es niemand bei, nach dem Original zu fragen, geschweige denn, nach der Beglaubigung zu forschen.[1] Wie weit sich unternehmende Fälscher vorwagen konnten, ersehen wir z. B. aus der Nachricht, dass zur Zeit des vorletzten Umejjadenherrschers Leute, denen es darum zu thun war, die nord- und südarabischen Fractionen mit einander auszusöhnen, die Copie einer Ḥilf-urkunde producirten, welche gelegentlich des feierlichen Bündnisses zur Zeit des Tobbaʿ b. Malkikarib, tief in der Zeit der Ǵâhilijja, zwischen den Jemen- und Rabîʿa-arabern abgefasst wurde; eine Urkunde, welche ein in Kûfa lebender angeblicher Abkömmling des letzten unabhängigen Ḥimjaritenfürsten aufbewahrt haben will und deren Text uns in aller Ausführlichkeit mitgetheilt wird.[2] Bei Leuten, denen man mit solchen Dingen imponiren konnte, fiel es nicht schwer, für Urkunden aus jüngstvergangener Zeit Glauben zu finden. Es handelte sich z. B. darum, den Tarif für die Ṣadaḳa-steuer nach grossem und kleinem Vieh festzusetzen. Darüber waren verschiedene Traditionen im Umlauf, aber es ging nicht an, Texte, in welchen Zahlen eine entscheidende Bedeutung haben, den mündlichen Mittheilungen eifriger Sammler zu entnehmen. Man berief sich ja auch für die älteste Zeit auf geschriebene Instructionen mit Bezug auf die Steuer- und Lösegeldtarife, welche der Prophet seinen Landpflegern in den verschiedenen Theilen Arabiens mitgab.[3] Diese Schriftstücke sollten es ja

---

1) Es lässt sich nicht feststellen, ob die als schriftliche Documente angeführten Verträge des Propheten, hinsichtlich der Echtheit des Wortlautes, eine Ausnahme bilden. W. Muir hat die Annahme der Echtheit des Wortlautes mit sehr einleuchtenden Argumenten unterstützt, The life of Mahomet I, p. LXXXII. (Jetzt ist hierbei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV zu vergleichen.)

2) Abû Ḥan. Dînaw. p. 352 f. Für die im I. Th. p. 67 und 250 behandelten Fragen ist bemerkenswerth, dass in dieser Urkunde die Bekräftigung des Ḥilf dadurch geschieht, dass die Bündnissschliessenden „ihr Blut mit einander vermengen, es mit Wein mischen und trinken, ihre Stirnlocken und ihre Nägel abschneiden, welche der König in einem Bündel ins Meer wirft“ ibid. p. 353, 9—11.

3) Steuertarif für Muʿâḏ b. Ǵabal, Kitâb al-charâǵ p. 31, 18; schriftliche Festsetzung des Lösegeldtarifes für ʿAmr b. Ḥazm Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 30. In weniger

gewesen sein, deren Inhalt der Ueberlieferer in mündlicher Mittheilung reproducirt.

Aber man begnügte sich im Interesse der traditionellen Akribie damit nicht. Es mussten die Documente selbst vorgewiesen werden. Deren scheint man verschiedene producirt zu haben. In der Familie des ersten ʿOmar wurde ein solches Document aufbewahrt, von welchem sich der Chalife ʿOmar II., der in allen seinen Regierungsacten der Tradition der alten Chalifen nachzuleben bestrebt war, eine Copie anfertigen liess; Ibn Shihâb al-Zuhrî erwähnt dieses Schriftstück als authentische Urkunde.[1] So finden wir auch, dass Ḥammâd b. Usâma, ein Maulâ des Ḳurejshstammes in Kûfa (geb. 121, st. 201) — ein fruchtbarer Traditionenschreiber[2] — ein mit dem Insiegel des Propheten versehenes Document vorwies, das er von einem gewissen Thumâma b. ʿAbdallâh b. Anas erhalten haben will, welches Document dieser Thumâma als den Originalerlass ausgab, den Abû Bekr im Namen des Propheten an Anas richtete, als dieser seinen Weg als Steuereinheber (muṣaddiḳ) antrat. Dies ist ein auf alle Zweige sich erstreckender Tarif, dem man folgende Einleitung vorsetzte: „Folgendes ist die Verpflichtung der Steuer, die der Prophet den Muslimîn auferlegte, nach dem Befehl Allâh's an seinen Propheten; wer dieselbe von den Muslimîn nach Maassgabe dieses Rechts (ʿalâ waghihâ) einfordert, dem möge man sie einliefern, wer darüber verlangt, dem verweigere man dieselbe u. s. w.[3] Ḥammâd selbst hat die Echtheit dieses Documentes in Zweifel gezogen, wenigstens folgt dies aus seinen Worten: zaʿama anna Abâ Bekr u. s. w., er (Thumâma) gab vor, dass es Abû Bekr geschrieben habe. „Zaʿama“ (er wähnt) ist, wie arabische Gelehrte sagen, „eine Kunja für den Begriff der Lüge“.[4] Dies Wort wird gewöhnlich als Einleitung von überlieferten Mittheilungen (zaʿama A. ʿan B.) gebraucht, mit der Voraussetzung, dass es ziemlich zwei-

---

gangbaren Ḥadîthen werden auch andere schriftliche Mittheilungen des Propheten erwähnt, z. B. bei Al-Tirmidî II, p. 268 zeigt ʿAbdallâh, Sohn des ʿAmr b. al-ʿÂṣî eine Ṣaḥîfa vor, in welcher der Prophet für Abû Bekr eine Duʿâʾ-formel aufgeschrieben. Ibn Saʿd (Ende des II., Anfang des III. Jahrhunderts) spricht von Documenten Muhammed's und Abû Bekr's, welche zu seiner Zeit in den Familien derer, für welche dieselben ausgestellt waren, aufbewahrt wurden (bei Sprenger, Journal of Asiatic Soc. of Bengal. l. c. p. 326 nr. 94). Zur Zeit des Chalifen Al-Mahdî weisen die Nachkommen des Abû Ḍumejra den Freibrief auf, den der Prophet ihrem Vorfahren gab (Al-Ṭabarî I, p. 1781, 6).

1) Abû Dâwûd I, p. 156. 2) Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 71.

3) Abû Dâwûd I, p. 155. vgl. Sprenger, Journal of Asiat. Soc. of Bengal l. c. p. 317 nr. 45.

4) Bei Al-Damîrî II, p. 382, 15: li-kulli shejʾin kunjatun wa kunjatu-l-kadhi „zaʿamû“. vgl. Bânat Suʿâd ed. Guidi p. 78.

felhaft ist, ob A. den Inhalt der Mittheilung wirklich von B. gehört habe,[1] oder als Einkleidung von Berichten, an die derjenige, der dieselben weiter giebt, nicht recht glauben mag.[2] Der ungläubige Beduine sagt zu Muhammed: Dein Abgesandter will uns glauben machen (zaʿama lanâ), dass du des Glaubens bist (tazʿumu), dass uns fünf Ṣalawât obliegen".[3] Die Lexicologen, oder noch mehr die Theologen, lehren allerdings, dass zaʿama auch in der allgemeinen Bedeutung von ḳâla = sagen,[4] d. h. etwas bona fide für wahr mittheilen, vorkomme: jene stützen sich dabei auf die bei Sîbawejhî gebräuchliche Redensart: zaʿama Chalîl,[5] diese auf einige Beispiele des Ḥadîth (zaʿama Ǵibraʾîl u. a. m.).[6] Es dürfte uns nicht wundern, wenn irgend ein muhammedanischer Glossator auch das Document des Thumâma von diesem Gesichtspunkt aus als echt erweisen wollte.

VI.

Wir müssen den Geist, welcher mit der Dynastie der ʿAbbâsiden zur officiellen Herrschaft gelangt, mit den religiösen Zuständen der vorhergehenden Epoche in Parallele setzen, um den Unterschied abschätzen zu können, der sich bei einer Vergleichung der Gesichtspunkte der umejjadischen und ʿabbâsidischen Herrschaft für uns ergiebt. Die Wandlung, die in der Regierung des Staatswesens nach dem Sturze der umejjadischen Dynastie eintrat, kann von vielen Seiten Gegenstand der Beobachtung bilden, und von welcher immer betrachtet, wird uns die wesentlich veränderte Gestaltung der Verhältnisse unter der neuen Herrschaft klar vor Augen treten Im I. Theil

---

1) Abû Dâwûd II, p. 99 jazʿumu ʿan rasûli-llâhi. Jâḳût IV, p. 306, 22 zaʿama Abû Ḥiffân ʿan Abî Muʿâḏ.

2) z. B. Th. I, p. 196 Anm. 4. Jâḳût II, p. 343, 14 zaʿama lî baʿḍ ahl bâdijat Ṭajj. Abû Ḥanîfa Dîn. p. 306, 16: Er (Muchtâr) ist ein Lügner, er giebt vor (jazʿumu) den Banû Hâshim zu huldigen, während er doch (in Wirklichkeit) weltlichen Interessen nachjagt. vgl. Aġ. XI, p. 164 penult. Zu beachten ist auch Prooemion zu Bar Bahlûl Lexic. syriac. ed. Duval I, c. 3 ult.

3) Al-Dârimî p. 87 = Al-Tirmiḏî I, p. 120.

4) In diesem Sinne soll zaʿîm (al-kaum) so viel sein wie „Sprecher", und in die zuletzt bei Nöldeke, ZDMG. XLII, p. 481, besprochene Wortgruppe gehören, Schol. zu Ḥam. p. 704 v. 1. vgl. auch D. H. Müller, Burgen u. Schlösser II, p. 44 Anm.

5) z. B. Kitâb Sîbawejhi II, p. 429, 11. 436, 9. 445, 4 u. a. m. zaʿama Abû-l-Chaṭṭâb p. 448, 1.

6) Al-Nawawî I, p. 27. Abû-l-baḳâʾ, Kullijjât p. 200. De Goeje, Gloss. Fragm. s. v. p. 33. vgl. B. Taṭawwuʿ nr. 8 fazaʿama Maḥmûd annahu samiʿa u. s. w. Die muhammedanische Exegese erklärt auch hier zaʿama = achbara (Al-Ḳasṭallânî II, p. 387, 1) aber aus dem Schlusspassus ist ersichtlich, dass die Richtigkeit der Aussage des Maḥmûd bezweifelt wurde.

haben wir Gelegenheit gehabt, die nationale Seite des Staatslebens in Betracht zu ziehen, und erfahren, dass der national-arabische Charakter der muhammedanischen Reichsverwaltung mit dem Regierungsantritt der ʿAbbâsiden dem Niedergange entgegeneilte.[1] Fremde Elemente traten in den Vordergrund. Dafür aber erfuhr die religiöse Seite der Regierung eine nicht unwesentliche Stärkung. Und darin waren die fremden Elemente, die sich erst jetzt zur Geltung bringen konnten, nichts weniger als hinderlich. Die persischen Mawâlî, um andere Elemente nicht zu erwähnen, brachten die Ueberlieferungen religiösen Lebens aus ihren ursprünglichen Kreisen in den neuen Kreis mit herüber, sie hatten ihren angeerbten religiösen Sinn jetzt nur ins Muhammedanische zu übersetzen. Dazu waren sie zum mindesten viel mehr geeignet, als die urarabischen Elemente, welche sich dem Islam gegenüber innerlich ablehnend verhielten und durch ihre Vergangenheit gar nicht vorbereitet waren, aus seinen Keimen eine höhere gesellschaftliche und sittliche Lebensauffassung herauszubilden.

Während nun die umejjadische Herrschaft — immer die Episode der Regierung ʿOmar's II. abgerechnet — eine durch und durch weltliche war, in ihren Formen und Zielen von religiösen Momenten wenig durchdrungen, trug die ʿabbâsidische Herrschaft vom Urbeginne an den Stempel einer religiösen Institution. Dieser letztere Umstand war in den Traditionen der Banû Hâshim begründet. ʿAbdalmalik legt man die Bemerkung in den Mund, dass, während die Dichter die Banû Hâshim damit rühmen, dass sie sich religiösen Uebungen hingeben, bei Tag und Nacht beten, fasten und Koran lesen, dieselben Dichter in ihren Ruhmesgedichten die Umejjaden mit brüllenden Löwen, mit steilen Bergen und mit salzigen Meeren vergleichen.[2] Diese vergleichende Bemerkung wird durch die Betrachtung der betreffenden Literatur — aus welcher einige Beispiele anzuführen in Folgendem Gelegenheit geboten wird — vielfach bestätigt.

Dem umejjadischen König[3] steht der ʿabbâsidische Chalife als religiöses Oberhaupt gegenüber; er ist zwar nicht die Spitze einer Hierarchie, aber selbst Hierarch, Beherrscher nicht nur des Staates, sondern auch der Staatskirche. Er umgiebt sich mit theokratischen Attributen und will als

---

1) Es möge noch auf Abû Ḥanîfa Dînaw. p. 360, 15 und Al-Maḳrîzî ed. Vos p. 51, 56 hingewiesen werden.

2) Aġ. XXI, p. 10. Dass ʿAbdalmalik selbst diese Bemerkung nicht gemacht hat, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

3) vgl. oben p. 31. Al-Farazdaḳ gebraucht von Hishâm b. ʿAbdalmalik das Epitheton mumallak, Aġ. XIX, p. 15, 23. vgl. Mehren, Rhetorik d. Araber p. 17, 1. Al-Welîd b. Jezîd „über dessen Stirn die Leuchte des Mulk erglänzt“, sagt Ibn Mejjâda (Chizânat al-adab I, p. 328, 19).

Imâm[1] zur Geltung kommen. Er fühlt sich als Nachfolger des Propheten in der geistlichen Leitung der Gemeinde, als Inhaber einer von Gott eingesetzten Würde. Während die Umejjaden Scepter und Staatssiegel[2] als die Insignien der Herrscherwürde betrachten und von Vorfahren auf Nachfolger vererben,[3] kommt unter den ʿAbbâsiden der Mantel, Al-burda, des Propheten hinzu,[4] derselbe, den der Prophet dem Dichter Kaʿb b. Zuhejr als Ehrengeschenk für das Lobgedicht „Bânat Suʿâd" verliehen haben soll. Bereits der erste ʿabbâsidische Chalife weiss sich diese Reliquie zu verschaffen,[5] welche auf alle Nachfolger vererbt wird.[6] Diesen Mantel tragen sie während der ersten Huldigung ihrer Unterthanen,[7] bei allen feierlichen Gelegenheiten und ernsten, auch kriegerischen Anlässen;[8] vorzüglich während sie das öffentliche Ṣalât vor der Gemeinde verrichten, erscheinen sie in diese heilige Reliquie gehüllt,[9] bei wichtigen Staatsactionen haben sie dieselbe, sofern sie nicht als Kleidungsstück benutzt wird, vor sich liegen.[10] Ganz anders die Umejjaden; der König aus dieser Dynastie hielt es nicht für unangemessen, bei der ʿÎd-andacht in voller militärischer Rüstung aufzutreten.[11] — Die Burda sollte die ʿAbbâsiden als die wahren Chalifen und Nachfolger des Propheten documentiren; durch dies Kleid sollte der theo-

---

1) Auch den Umejjadenfürsten nennt man wohl hin und wieder Imâm. Ǵerîr, Fragm. hist. arab. p. 34, 3 v. u. = Hist. Chalif. Solejmâni ed. Anspach p. 41, 4. vgl. Fragm. p. 145, 12.

2) Siegel (des Sulejmân) und Stab (des Moses) giebt die Eschatologie auch der Dâbbat al-arḍ in die Hand, Al-Tirmiḏî II, p. 206 oben.

3) Al-ḳadîb wachâtam al-chilâfa. Fragm. hist. arab. p. 82, 9, vgl. p. 124, 3.

4) Al-Ṭabarî III, p. 455. Al-Masʿûdî VII, p. 369. vgl. Fragm. p. 341, 4. 415 penult.

5) Fragm. p. 208 penult. 283, 5. Dass bereits die Umejjaden im Besitz dieses Kleinods gewesen seien (Al-Masʿûdî V, p. 188, 8, Ibn Hishâm ed. Guidi p. 6,7 v. u., ZDMG. X, p. 448 Anm. 4) ist wohl nur eine Fabel, welche zu Gunsten der Echtheit desselben erdichtet wurde; mindestens so viel ist sicher, dass die Burda zur Zeit der Umejjaden als Insignie des Herrschers niemals anzutreffen ist.

6) Unter dem Chalifen Al-Mustarshid wurden diese Insignien von den seldschukischen Feinden entführt. Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides ed. Houtsma II, p. 242, 1.

7) Wohl auch in früheren Zeiten; mein Zeugniss hierfür ist allerdings erst aus dem Jahre 622 (Inthronisation des Ẓâhir nach dem Bericht eines Augenzeugen, bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 11, 9.

8) Recueil Seldj. II, p. 237, 5.

9) Während der Ueberschwemmung Baġdâd's (466) verrichtet der Chalif Al-Ḳâʾim ein öffentliches Sühnegebet, dabei war er in die Burda gehüllt und führte das Ḳadîb in der Hand. Ibn al-Athîr X, p. 34.

10) Recueil Seldj. II, p. 13 penult. wabijedihi al-burda wal-ḳadîb.

11) Jezîd b. al-Welîd. Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 98, 4 u.

kratische Charakter ihres Chalifates veranschaulicht und die ausschliessliche Berechtigung der Besitzer dieses Kleinods auf das theokratische Amt anderen Prätendenten gegenüber erwiesen werden. Der Prinz und Dichter ʿAbdallâh ibn al-Muʿtazz macht dies Argument den ʿAlîden gegenüber geltend, um ihre Ansprüche zurückzuweisen.[1]

Mit theokratischem Nimbus umgaben sie ihren Herrscherstab. Man spricht von dem „Lichte des Chalifats",[2] ja sogar von dem „Lichte der Prophetie", das die Stirne des Fürsten umstrahlt.[3] „Hârûn al-Rashîd — so wörtlich wird erzählt — erlaubte es, dass man ihn mit Dingen lobte, mit welchen nur die Propheten gerühmt zu werden pflegen, er missbilligte dies nicht und wies es nicht zurück".[4] Eifrige Verehrer gebrauchen bei der Erwähnung der Chalifen die Eulogie,[5] die sonst nur nach dem Namen des Propheten gestattet ist und nur von eifrigen Shîʿiten auch von ʿAlî und ʿAlîden gebraucht wird. Besondern Segen lässt man aus der persönlichen Erscheinung und Gegenwart des Chalifen ausstrahlen.[6]

Die Anhänglichkeit an diese geheiligte Person ist ein integrirendes Moment des muhammedanischen Glaubens. „Wer nicht an den Amîn Allâh, den Vertrauensmann Gottes, — darunter ist der Chalife verstanden[7] — festhält, dem nützen die fünf Ṣalawât nichts".[8] Während für den Chalifen der patriarchalischen Zeit das Epitheton „der Beste der Kurejshiten" genügte,[9] — Abû Bekr lehnte beim Antritt der Herrschaft sogar diese Zu-

---

1) Ḳuṭb al-dîn Chron. Mekka p. 154, 8. Gegen dieses Gedicht des Ibn al-Muʿtazz richtete der ʿalîdenfreundliche Dichter Ṣafî al-dîn al-Ḥillî (st. 750) ein Widerlegungsgedicht in demselben Versmaasse und mit demselben Reimbuchstaben; aus demselben sind die ʿabbâsidisch-ʿalîdischen Streitpunkte zu ersehen. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 243 f.

2) Isḥâḳ al-Mauṣilî Aġ. V, p. 116, 7.

3) Recueil Seldj. II, p. 237, 4.

4) Aġ. XII, p. 18, 8 v. u.

5) Emîr al-muʾminîn ṣalawât Allâh ʿalejhi, Rec. Seldj. II, p. 240 ult.

6) Dafür findet man viele Beispiele in jenen Stellen der Seldschukenchronik des ʿImâd al-dîn al-kâtib al-Iṣfahânî (resp. Al-Bundârî ed. Houtsma), in welchen der Chalife, ein machtloser Schatten zu jener Zeit, in welcher die Ereignisse dieser Chronik spielen, hin und wieder auftritt, z. B. barakat ḥarakatihi II, p. 289 ult. ff.

7) Wir begegnen der Anwendung dieses Titels allerdings auch in den ältesten Zeiten (Anrede des Dichters Hauda an ʿOmar I., Chizânat al-adab I, p. 166, 23) und mit Bezug auf umejjadische Herrscher. Al-Masʿûdî V, p. 309, 1. 458, 6; auch von den Umejjaden in Spanien, Al-ʿIḳd II, p. 360, 11. 21.

8) Al-Namirî vom Chalifen Hârûn al-Rashîd:
Man lam jakun bi'amîni-llâhi muʿtaṣiman * falejsa bil-ṣalawâti-l-chamsi jantafiʿu
Aġ. XVII, p. 142, 3; der vordere Halbvers anders Aġ. XII, p. 20, 13.

9) ʿOmaru chejru Ḳurejshin. Abû Ḥanîfa Dîn. p. 190, 11.

muthung ab[1] — lassen sich die ʿAbbâsiden von ihren Hofpoeten mit einem Titel auszeichnen, der sonst nur dem Propheten[2] zuerkannt wurde: „der Beste der Geschöpfe“,[3] und endlich hören sie diesen Titel so lange, bis sie ihn in ihren eigenen Reden von sich selbst anwenden.[4]

Das umejjadische Geschlecht wurde von ihnen wegen seiner Gottvergessenheit und Religionswidrigkeit gestürzt;[5] der zunächst durch den Wütherich Abû Muslim — dem Mann mit dem „Ungläubigen-Knüttel“[6] — bewirkte staatliche Umsturz sollte in erster Linie als eine Festbegründung der Säule des Dîn betrachtet werden.[7] Die neue Dynastie wurde unduldsam gegen die freie Religionsübung anderer Confessionen; darin bezeichnet sie einen wahren moralischen Rückschritt im Vergleich zu den Umejjaden.[8] Ihre Vertreter selbst geben sich, wenigstens nach aussen hin, den Anschein, als wären sie gekommen, um ein Regiment im Sinne des Propheten und der alten Chalifen zu inauguriren.

„Es hat neubelebt der Emîr al-muʾminîn Muḥammed die Sunna's des Propheten, mit Bezug auf Erlaubtes und Verbotenes“,

so rühmt der Dichter Merwân b. Abî Ḥafṣa, ein Client des Umejjaden Merwân b. al-Ḥakam, den Chalifen Al-Mahdî, und dieser hörte sehr gern dies Compliment; die fürstliche Belohnung von 60,000 Dirham und ausgesuchte Prachtgewänder wurden dem Dichter für die Ruhmeskaṣide zu theil, deren Glanzpunkt diese Zeile bildete.[9] Ausser ʿOmar II. hätte man dieselbe wohl keinem Umejjaden widmen können, aber Al-Mahdî war nicht der einzige ʿAbbâside, von welchem man solche Ruhmesworte anwenden konnte.[10]

---

1) walastu biehejrikum, Al-Ṭabarî I, p. 1829, 3.

2) Selbst der Prophet lehnt, nach einer Tradition, diese Anrede ab, welche nur dem Ibrâhîm zukommen soll. Abû Dâwûd II, p. 173. Im Heidenthum war man in den Ruhmeskaṣiden mit diesem Titel sehr freigebig, Al-Nâbiġa 18: 5; ʿAbd Jaġûth, Aġ. XV, p. 75, 23 ehejr al-barijjati wâlidan waraḥṭan (vgl. Zuhejr 4: 4 = Landberg p. 146 v. 2 ehejri-l-budâti wasejjidi-l-ḥaḍri), und auch in muhammedanischer Poesie klingt zuweilen der freie Gebrauch nach, den die alten Dichter von diesem Titel machten, z. B. Ibn Hishâm p. 801, 1, Aġ. XI, p. 68, 21, vgl. Jâḳût II, p. 886, 2.

3) Mit Bezug auf Al-Amîn Aġ. XXI, p. 17, 7, auf Al-Mutawakkil Jâḳût II, p. 87, 21, vgl. Al-Ṭabarî III, p. 2098, 13.

4) Al-Ḳâʾim sagt: naḥnu Banû-l-ʿAbbâs ehejru-l-nâs, Recueil ed. Houtsma p. 20, 17.

5) Abû Ḥan. Dînaw. p. 367, 18. Al-Jaʿḳûbî II, p. 427, 15.

6) vgl. Houtsma, Bih'afrid, in WZKML. III, p. 36. vgl. über kâfir kûbât Aġ. IV, p. 93, 21, van Gelder, Moehtâr, de valsche profeet p. 73.

7) Aġ. XXI, p. 87, 2 washidta rukna-l-dîni.

8) s. ein Beispiel in meinem Aufsatz ZDMG. XXXVIII, p. 674.

9) Aġ. IX, p. 45, 20 aḥjâ amîru-l-muʾminîna Muḥammadun * sunana-l-nabijji ḥarâmahâ waḥalâlahâ.

10) Al-Mutawakkil, oben p. 21 Anm. 9.

Um alle Welt tragen die Fürsten gerne in diesem Sinne werkthätige Frömmigkeit zur Schau. Hochmüthiges Benehmen finden wir wohl nur bei den ersten Vertretern der ʿabbâsidischen Dynastie; die Barmekiden haben viel dazu beigetragen. Aber fast undenkbar wäre mit Bezug auf einen Umejjadenfürsten der Bericht von der Demuth, die dem Mutawakkil, diesem Ungeheuer an Grausamkeit und Rachsucht, nachgerühmt wird. Als dieser Chalife dem versammelten Volke am Feste des Ramaḍânausganges pontificirte, da entfaltete die Bevölkerung ungeheuere Kundgebungen der Huldigung. Im Umfang von vier Meilen drängen sich Menschenmengen heran, um dem in die Moschee einziehenden Chalifen zu huldigen. Als dieser wieder in seinen Palast zurückgekehrt war, da legte er eine Hand voll Staub auf sein Haupt.[1] „Ich habe — so sprach er dabei — diese huldigende Menschenmasse geschaut; nun aber wird es gut sein, dass ich mich vor Gott demüthige“.[2]

Diese Chalifen unterwarfen sich auch bezüglich ihrer eigenen Person dem göttlichen Gesetz, wie sie dies auch von den Unterthanen fordern. Erst unter den ʿAbbâsiden wurde es möglich, dem Chalifen das Epitheton „gottesfürchtig“ zu geben.[3] Schon Al-Manṣûr lässt einen Process, den einer seiner Unterthanen gegen ihn führte, durch einen nach dem religiösen Gesetz urtheilenden Richter schlichten. Wenige Fürsten aus der umejjadischen Dynastie hätten sich dies gefallen lassen und ein verhältnissmässig unparteiischer Geschichtsschreiber der beiden Dynastien macht bei dieser Gelegenheit die Bemerkung, dass sich die Imâme vor den Königen (darunter sind wohl die umejjadischen Fürsten gemeint, s. oben p. 31) dadurch auszeichnen, dass sie sich gern den Anordnungen des Religionsgesetzes unterordnen (bil-tawâḍuʿ ilâ awâmir al-sharîʿa).[4] Dies sollte ihren religiösen Nimbus erhöhen.

Während der Blüthezeit der ʿAbbâsidenherrschaft geht es zwar am Hofe zu Baġdâd nicht weniger munter zu als früher am Umejjadenhofe in Damaskus. Zwar nistet sich auch an dieser Stätte des Frohsinns der pietistische Geist ein — im Harem der Zubejda (Gattin des Hârûn al-Rashîd) summen hundert Odalisken „wie in einem Bienenkorbe“ den Koran[5] —; aber im allgemeinen kümmert man sich da nicht viel um die kleinlichen Verordnungen des Gesetzes. Es wird heiter gesungen und wacker gezecht; während die Theologen über das Ḥadd des Weintrinkens disputiren, schwelgen der Emir der Rechtgläubigen und seine Höflinge in Gesellschaft von

1) vgl. ZDMG. XLII, p. 590 Anm. 3. 2) Al-Ṭabarî III, p. 1455.

3) Abû Nuwâs bei Fachr al-dîn al-Râzî in Freytag's Chrestom. arab. p. 87, 3 v. u.

4) Fragmenta hist. arab. p. 269, 9.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 632, 3 f.

Sängerinnen und lustigen Personen im Genuss des verbotenen Getränkes.[1] Der Chalife Al-Mutawakkil, der das unter seinen Vorgängern geschwächte orthodoxe Dogma wieder herstellte, war in seinem Palast ein maassloser Trunkenbold.[2] Diese Seite des baġdâder Hoflebens hat Kremer in einem lebensvollen Bilde geschildert, auf welches wir hier verweisen.[3] Aber es ist im Auge zu behalten, dass neben diesem innern Leben des Hofes eine dieser Lebensart geradezu entgegengesetzte Bethätigung des religiösen Interesses, wie dieselbe früher nicht denkbar war, bequem einhergeht. Im öffentlichen, zumal im officiellen Leben, musste das religiöse Gesetz eingehalten werden. Unter den umejjadischen Chalifen konnte man ein Weingelage selbst in der Moschee abhalten;[4] Aehnliches war unter den ʿAbbâsiden geradezu undenkbar. Der Chalife, der mit seinen Höflingen ein munteres Leben führt, trägt diese Lebensweise nicht aus dem Palast hinaus. Für die Aussenwelt will er den Imâm, den Träger einer religiösen Würde, darstellen und die Gesetze der Religion bethätigen und bethätigen lassen.[5] Der Chalife Al-Ḳâhir (320—22), der die strengsten Maassregeln gegen Weintrinker, Sänger und Sängerinnen ergreift, „war kaum jemals in nüchternem Zustande anzutreffen".[6] Es fanden sich Leute, welche die Heuchelei, die in einem solchen Vorgang enthalten war, nicht unbeachtet liessen. „Sie (der Chalife und seine Höflinge) trinken Wein und verhängen dabei die gesetzliche Strafe gegen andere Trinker" — so lässt man Sufjân al-Thaurî in einer derben Epistel an Hârûn al-Rashîd die religiösen Zustände kennzeichnen.[7] „Während seine (des Ibn Abî Duwâd) Genossen bis in den frühen Morgen hinein trinken — sagt ein Dichter — halten sie gründliche Untersuchungen über das Erschaffensein des Koran".[8]

Ein hervorragendes Interesse für die Fragen der religiösen Lehre wird nun von oben her patronisirt. Es ist nicht wenig bezeichnend, dass selbst während der Trinkgelage über religiöse Stoffe (fî amr al-dîn wal-maḏâhib) disputirt wird.[9] Selbst die Freisinnigsten unter den ʿabbâsidischen Chalifen — wie Al-Maʾmûn — bethätigen ihren Liberalismus durch die Begünstigung religiöser und dogmatischer Speculation. Soll ja Al-Maʾmûn selbst einige

1) Scenen, wie Aġ. XXI, p. 239 oben, gehören zu den häufigen Bildern aus dieser Zeit.

2) Man sehe nur das Fragm. hist. arab. p. 554 unten f. Erzählte.

3) Culturgeschichte des Orients II, p. 62—86.

4) Abû-l-Maḥâsin I, p. 242.

5) vgl. Aug. Müller, Der Islam I, p. 470. 537.

6) Abû-l-Maḥâsin II, p. 254.

7) Al-Ġazâlî bei Al-Damîrî (s. v. al-faras) II, p. 256, 1.

8) Bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 142, 3.

9) Aġ. VI, p. 179.

theologische Abhandlungen verfasst haben.[1] Die anscheinend liberalen Lehren, welche die vom Chalifenhofe ausgehende „fanatische Verständigkeit“ — das Wort ist von Karl Hase[2] — zur Herrschaft bringen will, verbreiten sie mit den Mitteln des religiösen Fanatismus, nicht im Namen der Denkfreiheit, sondern in dem Glauben, dass diese Lehren dem orthodoxen Dogma entsprechen,[3] ganz so wie ihre bilderstürmenden Collegen in Byzanz der Bilderverehrung nicht im Namen des gesunden Menschenverstandes, sondern im Namen des rechtgläubigen Dogmas den Krieg erklärten. Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch gräulicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als jener ihrer eingekerkerten und misshandelten Opfer.

Der umejjadische Prinz war weltlich erzogen worden. Von muhammedanischem Gesichtspunkte konnte man unter diesen Prinzen Leute finden, die zum Verrichten des Gebetes vor der Gemeinde untauglich sind und deren Zeugenschaft im Sinne des religiösen Gesetzes ungültig ist.[4] Was muss das für eine Atmosphäre gewesen sein, in welcher Al-Walîd II. erwuchs, der kaum 110 Jahre nach dem Propheten die Drohung des Korans gegen den „hartnäckigen Widersacher (14: 8, 9)[5] damit beantwortete, dass er den Koran als Zielscheibe seiner Pfeile benutzte und dabei die Worte sprach:

„Du schleuderst Drohungen gegen die verstockten Widersacher; nun denn, ich selbst bin der verstockte Widersacher.

„Wenn du am Tag der Auferstehung vor deinem Gott erscheinst, so sage nur: Mein Herr, mich hat Al-Walîd zerrissen“.[6]

In diesen Leuten war der arabische Heide lebendig geblieben. In dem Erziehungsgange des ʿabbâsidischen Prinzen spielt das theologische Element eine hervorragende Rolle. Al-Maʾmûn muss die Vorträge von Fuḳahâʾ und Muḥaddithîn anhören,[7] und dies erklärt sein fortdauerndes Interesse für die Feinheiten der muʿtazilitischen Dogmatik. Als Hârûn al-Rashîd von dem grossen Werke des Muhammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî über das muhammedanische Kriegsrecht Kenntniss bekam, verhielt er die Prinzen, den Collegien, in welchen der Verfasser dies Werk vortrug, in

1) Fihrist p. 116.

2) Handbuch der protestantischen Polemik (1. Aufl.) p. 321.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 68 unten.

4) Fragm. hist. arab. p. 131, 5 v. u.

5) Fromme Leute werden wohl dies Koranwort auf ihn bezogen haben, Al-Masʿûdî V, p. 360 ult., sowie auf Jezîd I., Abû Ḥan. Dîn. p. 279, 11, auf Muʿâwija I., Al-Masʿûdî ibid. p. 99, 4, auf Al-Ḥaǵǵâǵ, ibid. p. 337 ult.

6) Al-Masʿûdî VI, p. 10. Man findet über die Freiheit dieses Umejjaden in religiösen Dingen interessante Daten in Aǵ. VI, p. 141, Fragm. hist. arab. p. 114.

7) Al-Jaʿḳûbî II, p. 501, 3, man vgl. dazu Fragm. p. 321, 11.

Begleitung ihres Erziehers anzuwohnen.[1] Dies Interesse der ʿAbbâsiden für die kanonischen Studien nimmt in dem Verhältnisse zu, wie ihr politischer Einfluss durch Statthalter und Emporkömmlinge ihnen entrissen wird.[2] Je weniger sie wirklich Könige sind, desto mehr werden sie zu Imâmen. Je weniger sie in den Dingen dieser Welt mitzureden haben, desto mehr umgeben sie sich mit pompösen theokratischen Titeln und spenden hochtrabende Epitheta (alḳâb) ihren Vasallen und Getreuen.[3] Diese Alḳâb werden mittels Decret verliehen[4] und auf dieselbe Weise wurde einem bereits ertheilten Ehrennamen ein neuer hinzugefügt.[5]

„Warum sehe ich die Banû-l-ʿAbbâs so viele Kunja's[6] und Ehrennamen erfinden?
„Wenig sind die Drachmen in den Händen unseres Chalifen; darum spendet er den Leuten Titel" —

so belustigt sich hierüber im IV. Jahrhundert der Dichter Abû Bekr al-Chârizmî.[7] Wir sehen aus diesem Beispiel, dass die Dichter jener Zeit, in welcher die weltliche Macht des Chalifen zu Gunsten emporgekommener Vasallen abdiciren musste, sich mit ihrem Spott bis an den Thron heranwagten. Abû Jaʿlî ibn al-Habbârijja (st. 504),[8] der selbst den Beinamen Al-ʿAbbâsî führte, nennt in einem satirischen Zeitbild den Chalifen

„den armseligen Muktadî, ohne Verstand, noch Einsicht, noch Gefühl".[9]

Von dem bagdâder Dichter des V. Jahrhunderts, Hibat Allâh b. al-Faḍl ibn al-Ḳaṭṭân (st. 498) berichten die Literaturhistoriker ausdrücklich, dass sich seinem Spotte niemand entziehen konnte, lâ al-chalîfa walâ ġejruhu „weder der Chalife noch sonst jemand".[10]

---

1) Al-Sarachsi in der Einleitung zu seinem Sharḥ kitâb al-sijar al-kabîr fol. 5ᵃ.

2) Ein Historiker drückt dies Verhältniss mit den Worten aus: der Chalife war maḥkûm ʿalejhi, Additamenta zu Ibn Challikân ed. Wüstenfeld I, p. 34, 2.

3) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 190 ff. ZDMG. XXVIII, p. 306. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen p. 417.

4) vgl. Derenbourg, Ousama ibn Mounkidh un émir Syrien etc. I, p. 15 Anm. 2.

5) Al-bajân al-muġrib I, p. 283. Es kam später auch dies vor, dass nach dem Tode des Vaters der Sohn das Laḳab des letztern erbte, so ist ersichtlich aus Ibn Abî Usejbiʿa II, p. 26. 109 (VI. Jhd. Aegypten).

6) Th. I, p. 267.

7) Jatîmat al-dahr IV, p. 145:
mâ lî ra'ejtu banî-l-ʿAbbâsi ḳad fataḥû * mina-l-kunâ wamina-l-alḳâbi abwâbâ
ḳalla-l-darâhimu fî kaffej chalîfatinâ * hâḏâ fa'anfaḳa fî-l-aḳwâmi alḳâbâ.

8) vgl. über sein poetisches Werk Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escurial I, p. 318 nr. 474.

9) Recueil Seldj. ed. Houtsma II, p. 65, 11.

10) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 314, 25.

Unter den Zeichen der gesteigerten theokratischen Würde der ʿabbâsidischen Herrscher ist das ausdrucksvollste die Erscheinung, dass der bereits in früherer Zeit[1] angewendete Titel: Chalîfat Allâh „Stellvertreter Gottes“ und mit diesem synonyme Bezeichnungen in ihrer Anwendung auf den Chalifen immer geläufiger und allgemein üblicher, ja geradezu volksthümlich[2] werden. Wenn sich der Umejjade so nennen liess,[3] so sollte der anmaassende Titel wohl nur der Ausdruck der unumschränkten Machtfülle des Herrschers gelten; unter den ʿAbbâsiden[4] wird er mit theokratischem Inhalt ausgestattet, im Einklang mit der Gesammtanschauung von der Natur und dem Pflichtenkreis des Chalifates.[5] Der ʿabbâsidische Chalife betrachtet sich als den Vergegenwärtiger der „Herrschaft Gottes auf Erden“,[6] ja sogar als den „Schatten Gottes auf Erden“; er soll in eigener Person die Macht vorstellen, von welcher man lehrte: al-sulṭânu ẓillu-llâhi fî-l-arḍi ja'wî ilejhi kullu malhûfin „die Regierung ist der Schatten Gottes auf Erden, jeder Trübselige findet Zuflucht in demselben“.[7] Was in diesem dem Propheten zugeschriebenen Lehrsatze von dem Institut der weltlichen Obrigkeit

---

1) In Bezug auf ʿOthmân, Ḥassân b. Thâbit, Dîwân p. 98, 15.

2) In Tausend u. eine Nacht 894 ed. Bûlâḳ 1279 IV, p. 198, 7. 5 v. u. lässt man die Marjam al-zunnârijja den Chalifen Hârûn als „Chalîfat Allâh fî arḍihi“ anreden; es ist nicht nöthig, darin irgend eine polemische Beziehung (ZDMG. XXXIV, p. 613) zu suchen.

3) Bezeichnend ist die Anrede des Miskîn al-Dârimî an die um Muʿâwija I. versammelten Umejjaden, Banî chulafâ'i-llâhi, Aġ. XVIII, p. 71 penult. Nach Al-Ṭabarî II, p. 78, 10 hätte der Dichter Ḥâritha b. Badr Muʿâwija I. mit diesem Titel angeredet. vgl. Al-Masʿûdî V, p. 105, 1. 152, 7. 330, 6 (ʿAbdalmalik); in einem Kameeltreiberlied Aġ. XV, p. 6, 12 heisst ʿAbdalmalik Chalîfat Allâh.

4) Aġ. III, p. 95, 5; IX, p. 44, 4; XXI, p. 128, 5. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 22 imâm al-muslimîn wa chalîfat rabb al ʿâlamîn, Al-ʿIḳd III, p. 30, 3 v. u., vgl. ibid. p. 32, 14. Al-Ṭabarî III, p. 2177, 9 in einem Edicte des Muʿtaḍid werden die ʿAbbâsiden genannt: Chulafâ' Allâh wa'aimmat al-hudâ.

5) Erst in späterer Zeit wird in völlig theoretischer Erörterung dieser Titel von den Theologen als unzulässig befunden. Al-Nawawî, der in seinem Manthûrât fol. 32ª dieser Frage einen eigenen Paragraphen widmet, findet, dass es nicht statthaft sei, diesen Titel zu gebrauchen; nur Adam und David, von denen derselbe im Koran gebraucht wird, könne er zukommen. Auch Ibn Chaldûn bespricht diese Streitfrage gelegentlich der Darstellung seiner Theorie des Chalifates, Muḳaddima p. 159 ult.

6) Al-Ṭabarî III, p. 426, 16. Al-Manṣûr sagt von sich: innamâ anâ sulṭân Allâh fî arḍihi.

7) Bei Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 8ᵇ = Wiener Jahrbücher der Literatur XL, p. 50 nr. 24 findet sich bereits dieser Lehrsatz; nach Ansâb al-ashrâf p. 33 oben wendet bereits der Umejjade ʿAbdalmalik diesen Spruch an, aber man darf auch hier voraussetzen, dass da eine später aufgekommene Auffassung in die ältere Zeit hineingetragen ist.

gelehrt wird, das liessen die ʿAbbâsiden gern auf ihre Person beziehen.[1] Noch im VIII. Jahrhundert wird der von Mamlukensultanen gehütete Scheinchalife in Aegypten in einer lächerlichen Huldigungsurkunde „der Statthalter Gottes auf Erden“ betitelt (nâʾib Allâh fî arḍihi).[2] Von den ʿabbâsidischen Chalifen wurden diese prunkvollen theokratischen Titel, die den Zeitgenossen um so hohler erscheinen mussten, je weniger wirkliche Macht derselben entsprach, zu allen Zeiten und in allen Ländern auf die thatsächlichen weltlichen Machthaber,[3] von schmeichlerischen Höflingen oft auch auf kleine Duodezfürsten übertragen.[4] Die othmanischen Sultane hielt man, als die Vormacht des Islam für besonders berechtigt, diesen Titel der alten Chalifen anzunehmen,[5] ebenso wie man auch die Benennung Chalîfat Allâh auf sie übertrug.[6]

Aus dem weiten Gebiete staatlicher Herrschaft muss sich der Herrscher aus dem Hause der ʿAbbâsiden mit dem ihm kümmerlich verbliebenen

1) Al-Masʿûdî VII, p. 278 ẓill Allâh al-mamdûd bejnahu wabejna chalḳihi, vgl. ibid. VIII, p. 135. al-ẓill al-imâmî Recueil ed. Houtsma II, p. 242, 2. vgl. Al-Thaʿâlibî, ZDMG. V, p. 180 nr. 12. Die Shîʿiten nennen so ihren Ṣâḥib al-zamân, Keshkûl p. 88, 10.

2) Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 198 penult. (Fachr al-dîn al-Râzî nennt in einem Passus seiner Waṣijja bei Ibn Abî Uṣejbiʿa II, p. 28, 9 Muhammed nâʾib Allâh.) Man wurde mit diesem Titel ebenso freigebig wie mit dem „Gottesschatten“. Nicht nur die Sultane von Marokko, sondern kleine indische Duodezfürsten nennen sich „Stellvertreter Gottes“. Snouck, Kritik der Beginselen v. V. d. B., 2. St. p. 68.

3) Der persische Dichter Saʿdî spendet den Titel dem Ilchân (sâje-i-chudâ, ZDMG. IX, p. 135 v. 80) ebenso wie dem Atabeg Muẓaffar al-dîn b. Saʿd ibn Zengî (Gûlistân, Dîbâge ed. Gladwin p. 7, 10). Der Tatarenfürst Oelǵejtu Chudâbende wird von seinen Leuten mit diesem Titel geehrt (bei Fleischer, Codd. bibl. Senat. Lips. p. 352a), ebenso wie der spätere tartarische Eroberer Muḥammed Schejbânî von seinem Panegyriker tingri sâjesi und chalîfe-i-Raḥmân genannt wird (Die Schejbaniade ed. Vámbéry p. 22 v. 27, vgl. ẓill-i-chudâ ibid. p. 266 v. 103). Denselben Titel gab man auch den Mamlukensultanen in Aegypten, Al-Ḥasan al-ʿAbbâsî, Âthâr al-uwal fî tartîb al-duwal p. 69.

4) So nennt man den Naṣridenfürsten in Andalusien, M. J. Müller, Geschichte der westl. Araber p. 15, 8. Der moderne Philologe Fâris al-Shidjâḳ redet den Bey von Tunis an: ẓill al-ilâhi, ZDMG. V, p. 252 v. 52.

5) Der Eroberer von Konstantinopel, Sultan Muḥammed II., wird von Mollâh Chôǵa-zâde (dem Vater des bekannten Tâshköprü-zâde), der im Auftrage des Sultans nach dem Muster von Al-Ġazâlî's gleichnamigem Werke ein dogmatisch-polemisches Werk unter dem Titel Tahâfut al-falâsifa schrieb, in der Einleitung zu diesem Werke (ed. Kairo p. 3, 18) ẓill Allâh ʿalâ-l-ʿâlamîn genannt. vgl. auch Ḳuṭb al-dîn, Chron. d. St. Mekka p. 4. 3 v. u.; 6, 9. 17; 330, 12; ZDMG. XIII, p. 179, 21. XV, p. 319, 3 v. u. XLII, p. 577 v. 24; Mélanges orient. (Paris 1883) p. 83 penult.; II (1886), p. 75. 6) Fleischer, Kleinere Schriften III, p. 112.

Privilegium begnügen, dass sein Name auf den Münzen erscheine und auf den Kanzeln ertöne (al-sikka wal-chuṭba). Al-Muṭîʿ (334—363) ist so weit, dass er dem Bachtijâr, der vom Chalifen die Geldmittel zur Bekämpfung der in der Residenz wüthenden Unruhen beansprucht, die Antwort ertheilen kann: „Unter den Verhältnissen, unter denen ich mich befinde, da ich gar kein Recht geniesse, über die Einkünfte des Staats zu verfügen, habe ich nicht die Verpflichtung, die Mittel für die Wohlfahrt der Muslimîn herbeizuschaffen; diese Pflicht hat jener, der die Macht besitzt, ich besitze nichts mehr als die Chuṭba“.[1] Aber selbst dieser letzte Rest von äusserer Kundgebung der Herrschaft hatte damals bereits aufgehört, wie unter den Umejjaden (vgl. oben p. 41) die Machtfülle des Herrschers zu veranschaulichen. Der gedemüthigte Chalif mag nicht mehr persönlich am Versammlungsplatz an der Spitze des Volkes erscheinen, um den Ritus selbst zu verrichten; Al-Râḍî (322—329) war der letzte, der das Minbar bestieg.[2] „Münze“ und „Chuṭba“ wird denn auch bald ein Sprichwort für lächerliches Formenwesen und wesenlosen Schein;[3] denn so wie auf den Münzen die Namen der wirklichen Herrscher — einmal sogar der einer Frau, die sich auf den Münzen „Königin der Muslimîn“ (malikat al-muslimîn) nennen konnte[4] — neben denen der Chalifen erscheinen, so lassen jene auch ihre Namen von den Kanzeln ertönen.[5] Für das allmälige Versiegen aller weltlichen Macht entschädigt sich der Imâm durch salbungsvolle Exhorten,[6] die er als reli-

1) Ibn al-Athîr VIII, p. 222 ann. 361.

2) Abû-l-Maḥâsin II, p. 294, 4.

3) Gegen Ende der baġdâder Herrschaft entstand das arabische Sprichwort ḳaniʿa fulân bil-sikka wal-chuṭba „er begnügt sich mit der Münze und mit der Chuṭba“, um auszudrücken, dass jemand einer Sache nur äusserlich, nur der Form nach, Herr ist, im Wesen aber nichts zu sagen hat. Al-Fachrî p. 38.

4) Nämlich im VII. Jahrhundert die ägyptische Fürstin Shaġarat al-durr; über einen solchen Dînâr (im British Museum) siehe Bulletin de l'Institut égyptien II. Serie nr. 9 (1888) p. 114 ff.

5) Die Sikka-beispiele bietet reichlich die Betrachtung der Münzen jener Theilherrscher; beispielsweise führe ich an: Journ. of Roy. As. Soc. 1886 p. 515. Der erste, dessen Name neben dem des Chalifen in Baġdâd in der Chuṭba erwähnt wurde, war der Bûjide ʿAḍud al-daula, Ibn al-Athîr VIII, p. 229 ann. 367. Ein Bûjide rühmt von sich: Asmâʾunâ fî waghi kulli dirhamin * wafauḳa kulli minbarin lichâṭibi (Jatîmat al-dahr II, p. 6). In den Provinzen wurde der Name des Regenten auch vor dem oben angegebenen Datum in der Chuṭba erwähnt. Al-Mutanabbî sagt von Sejf al-daula, dass seine Namen auf allen Kanzeln ertönen, auf keinem Dînâr und Dirham fehlen (Rosen-Girgas, Arab. Chrestom. p. 544 v. 9). In der Residenz scheint man das Privilegium des Chalifen länger respectirt zu haben. Ueber die Zustände in Aegypten findet man interessante Details bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 200, 14. Âthâr al-uwal p. 119. 120.

6) z. B. Recueil ed. Houtsma II, p. 174 unten.

giöses Oberhaupt dem ungleich mächtigern Vasallen beibringt, indem er ihm die Investitur ertheilt, welche dieser nicht missen mag,[1] weil er im Besitze dieser durch den Imâm ertheilten Weihe vor dem Volke sich um so mehr Geltung zu verschaffen meint. Die Anerkennung der Macht dieser Vasallen gilt auch dem Chalifen als unbestrittene Thatsache; dieser hat höchstens noch die Rolle des Friedensrichters, wenn zwischen verschiedenen Theilfürsten ein Streit obwaltet.[2] Dies Amt übt er kraft seiner Befugniss als geistliches Oberhaupt des Islam. An die Stelle des Herrschers tritt allmälig der Pontifex, und immer mehr kehren die Vertreter dieser Würde den geheiligten geistlichen Charakter ihres Amtes hervor, mit welchem sie dem Volke, welches ohnehin geneigt war, die Person des Chalifen als eine von Gott bevorzugte und besonders begnadete zu betrachten,[3] nicht wenig imponirten. Man nährte den Glauben, dass die Person des Chalifen eine Stütze der Weltordnung sei. Wenn er getödtet würde, würde — so glaubte das Volk, trotzdem es der Chalifenmorde genug erfahren hatte — der regelmässige Lauf der Natur gestört, die Sonne verdüsterte sich, der Regen würde versagen und alle Vegetation verdorren.[4] Selbst die mächtigen Vasallen, deren Gefangener der Chalife eigentlich war, scheinen an seine Person eine gewisse heilige Scheu geknüpft zu haben, wie Ibn Chaldûn dies ausdrückt: jadînûna bi-ṭâʿati-l-chalîfati tabarrukan, d. h. sie bekannten sich zum Gehorsam des Chalifen, weil sie aus demselben göttlichen Segen erhofften.[5] Sie trugen Bedenken, den machtlosen Insassen des Chalifenpalastes von Baġdâd anzugreifen, sie betrachteten eine jede Widersetzlichkeit gegen ihn als ominös (shuʾm).[6] Es käme, so glaubte man, der Kriegführung gegen Gott gleich, wenn man sich erkühnte, gegen den Imâm kriegerisch aufzutreten.[7] Nur solcher abergläubigen Scheu hatte jene Autorität ihr schattenhaftes Dasein zu verdanken, bis dass Hûlâgû Chân den letzten arabischen Herrscher in Baġdâd hinrichten liess. Da konnte man ja sehen, dass — wie der persische Dichter Saʿdî sagt — „der Tigris vor Baġdâd auch ohne Chalifen seinen Lauf ruhig fortsetzt“.[8]

---

1) s. die Darstellung Kremer's in der Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 417 f. Noch von den ägyptischen ʿAbbâsiden lassen sich weitab herrschende muhammedanische Fürsten die Investitur ertheilen; man findet eine interessante Schilderung bei Ibn Baṭûṭa I, p. 364 ff.

2) Beispielsweise bei Freytag, Chrestom. arab. p. 113, 11. ZDMG. VIII, p. 819.

3) Nach Fragm. hist. arab. p. 101, 11 hegte das Volk schon in früherer Zeit den Aberglauben, dass der Chalif nicht von der Pest betroffen werden könne.

4) Al-Fachrî p. 166.

5) Ibn Chaldûn, Mukaddima p. 174, 9.

6) Recueil ed. Houtsma II, p. 152, 21. 236, 9.

7) ibid. p. 247 ult.

8) Gûlistân VIII, nr. 105 ed. Gladwin p. 249.

Diese Verhältnisse bereiten sich im III. Jahrhundert vor, um im Verhältniss zur Gestaltung der politischen Verhältnisse sich immer mehr zu befestigen. Mit der Abnahme der Macht geht das Steigen des theologischen Interesses parallel einher. Am Hofe des Chalifen Al-Muhtadî (255) sind die Theologen — dies sind ja die Ahl al-ʿilm — die angesehensten Leute.[1] Al-Mustaẓhir (487—512) entschädigt sich für die Uebermacht seiner seldschukischen Vasallen dadurch, dass er durch den Theologen Abû Bekr al-Shâshî al-Ḳaffâl ein Werk über die Differenzpunkte der Madâhib al-fiḳh schreiben lässt, das auch seinen Namen trägt (Al-Mustaẓhirî);[2] in seinem Auftrage hatte auch Al-Ġazâlî die Lehrmeinungen der Taʿlîmijja darzustellen.[3] Im Jahre 516 sitzt der Nachfolger dieses Fürsten als Zuhörer bei den theologischen Vorlesungen des Abû-l-futûḥ al-Isfarâʾînî.[4] Wenn wir einen Begriff von der Ingerenz des Chalifen am Ende des IV. und Anfang des V. Jahrhunderts gewinnen wollen, so mögen wir beispielsweise nur einen Blick in die Regierungsthätigkeit des Chalifen Al-Ḳâdir billâhi (381—422) werfen. Wir heben diesen Regenten heraus, weil gerade ihm eine Stärkung der centralen Regierungsgewalt nachgerühmt wird; er soll es gewesen sein, der den Einfluss der Türken und Dejlemiten abschwächte, die Autorität des Chalifates erneuerte und sich Gehorsam und Respect zu erzwingen wusste.[5] Aber in den wechselvollen Geschicken seines Reiches begegnen wir seinem Einflusse nicht. Der Historiker, dessen Worte wir soeben anführten, weiss keine anderen Regierungsmaassregeln dieses als energisch gerühmten Chalifen zu erwähnen, als folgende. Er maassregelte die Muʿtaziliten und Shîʿiten und andere dogmatische Dissidenten (arbâb al-maḳâlât);[6] in einem schriftlichen Erlasse verbot er dem Bûjiden Ġalâl al-daula, während der kanonischen Gebete die Trommeln rühren zu lassen — freilich musste er selbst diese Maassregel zurückziehen,[7] ebenso wie sein Nachfolger demselben Bûjiden den Titel Malik al-mulûk zugestehen musste (auch die Theologen durften nichts dagegen einzuwenden haben);[8] ein Prediger, der die Chuṭba in

1) Al-Jaʿḳûbî II, p. 617, 9.

2) Kairoer Katalog III, p. 224 ḥiljat al-ʿulamâʾ fî madâhib al-fuḳahâʾ.

3) Journal asiat. 1877, I, p. 42.

4) ZDMG. XLI, p. 64 Anm. 3. Noch weiter geht Al-Muḳtafî (530—555) Recueil ed. Houtsma II, p. 216 als Zuhörer eines beredten Theologen.

5) Ibn al-Athîr IX, p. 155.

6) anno 408 ibid. p. 114.

7) anno 418 p. 135.

8) anno 429 ibid. p. 171. vgl. Enger, De vita et scriptis Mavordii commentatio (Bonn 1851) p. 2 f.

uncorrecter Weise abhielt, wurde in Disciplinaruntersuchung gezogen.[1] Der Chalife selbst verfasste ein Werk über das sunnitische Bekenntniss.[2]

Je weniger wirkliche Herrschaft am Baġdâder Hofe vorhanden war, desto mehr brüteten die Theologen über das kanonische Staatsrecht, welches die Befugnisse des Chalifen in theoretisch abschliessender Weise wunderschön zu definiren wusste, in einer Zeit, in welcher der Chalife nur noch den ideellen Charakter eines Imâm inne hatte. Damals schrieb Al-Mâwerdî sein klassisches Handbuch des Staatsrechtes.[3] Freilich muss er bereits, den Verhältnissen der Zeit Rechnung tragend, einen Paragraphen der Frage widmen: was es mit dem Chalifate eines Herrschers auf sich habe, „welcher verhindert wird, seine Rechte auszuüben und dessen sich einer seiner Hülfsgenossen bemächtigt, um die Staatsangelegenheiten selbständig zu verwalten, ohne aber dabei sich gegen den Chalifen öffentlich aufzulehnen".[4]

VII.

Wir können aus der vorhergehenden Darstellung ersehen, dass die Regierung der ʿabbâsidischen Dynastie, sowohl zur Zeit ihrer Blüthe, als auch in der Epoche ihres Verfalles — als die trüben Verhältnisse der Zeit dem Einfluss und der Geltung des pietistischen Elementes immer mehr Raum verschafften — der Entwicklung des religiösen Gesetzes und der Pflege der öffentlichen Gesetzlichkeit in religiösem Sinne günstig war. Zur Blüthezeit dieser Dynastie, als ihre Vertreter die Vollgewalt der Regierung handhabten,[5]

---

1) Ibn al-Athîr ibid. p. 148.

2) ibid. p. 155 ṣannafa kitâban ʿalâ madhabi-l-sunnati. Näher wird der Inhalt dieses Werkes bestimmt von Ibn al-Ṣalâḥ, bei Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 165: „er behandelte in demselben die Vorzüge der Genossen, die Ungläubigkeit der Muʿtaziliten und jener, welche das Erschaffensein des Koran lehren; dies Buch wurde jeden Freitag in der Versammlung der Aṣḥâb al-ḥadîth im Ǵâmiʿ al-Mahdî in Anwesenheit vieler Zuhörer gelesen".

3) Die Gesichtspunkte dieses staatsrechtlichen Systems findet man in Kremer's Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams p. 420 ff.

4) Constitutiones politicae ed. Enger p. 30 unten.

5) Namens des Zeitgenossen Muḥammed b. Salâm wird bezüglich des Chalifen Al-Manṣûr berichtet: Man fragte den Chalifen, ob nach der Erlangung so vieler weltlicher Güter noch etwas zu Ersehnendes für ihn übrig sei? Darauf soll er geantwortet haben: „Noch einen Wunsch hätte ich, den ich nicht befriedigt habe: auf einer Masṭaba sitzend von den Traditionsforschern umringt zu sein, während der Famulus (mustamlî, vgl. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd p. 28, Ibn Bashkuwâl p. 201 oben, Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 21, 11) mich fragt: Wen hast du hier erwähnt, gnade dir Gott?" d. h. er möchte Traditionen lehren. Al-Sujûṭî, Ta'rîch p. 104, 12. Fast wörtlich dasselbe wird jedoch auch hinsichtlich des Ma'mûn erzählt, ibid. p. 131, 23.

wurde die Entwickelung dieser Zustände durch die Hervorkehrung des religiösen Charakters, mit dem sich die Chalifen im Gegensatze zu ihren Vorgängern ausrüsteten, befördert. Diesem religiösen Charakter entsprach auch die lehrende Beziehung, in welche die Theologen der Zeit zum Hofe traten, sowie dem entsprechend die religiöse Richtung, welche die Herrscher im Sinne der von Theologen erhaltenen Belehrung der Handhabung der Rechtspflege und der Staatsverwaltung gaben. Mâlik b. Anas richtet ein Ermahnungen und Rathschläge enthaltendes Sendschreiben an Hârûn al-Rashîd,[1] — es scheint, dass dieses Sendschreiben in einer Handschrift des Escurial erhalten ist[2] —; derselbe Chalife forderte dem Theologen Abû Jûsuf, dem hervorragenden Schüler des Abû Ḥanîfa, ein Memorandum über die Regelung der Staatsabgaben und der Staatsverwaltung ab, um der Willkür, welche in diesen Zweigen des öffentlichen Lebens unter der umejjadischen Herrschaft um sich greifen konnte, zu steuern. Das Aufforderungsschreiben des Chalifen liegt nicht vor, aber wenn wir die Arbeit in Betracht ziehen, in welcher Abû Jûsuf dem ihm gewordenen Auftrage gerecht zu werden suchte, so können wir auf die Gesichtspunkte schliessen, welche zu jener Zeit im öffentlichen Leben zur Geltung gekommen waren. „Ich rathe dir an, so ermahnt er den Emîr al-muʾminîn,[3] zu bewachen, was Gott deiner Wachsamkeit überantwortet, und zu hüten, was Gott deiner Obhut anvertraut hat; du mögest in diesen Dingen nur auf ihn sehen. Handelst du nicht so, so werden dir die ebenen Pfade der Rechtleitung holperig werden, und deine Augen des Lichtes beraubt und ihre Spuren verwischt werden; die bequemen Pfade derselben werden sich einengen, du wirst billigen was verwerflich, und verwerfen was zu billigen ist. Widerstreite deiner Seele, wie ihr jemand widerstreitet, der den Sieg zu ihren Gunsten, nicht zu ihrem Nachtheil anstrebt. Denn der Hirt, dem von seiner Heerde etwas verloren geht, muss für den Nachtheil aufkommen, der durch seine Schuld entsteht . . . . Habe denn Acht, dass deine Heerde keinen Schaden erleidet, denn der Besitzer der Heerde könnte von dir den Ersatz des Schadens beanspruchen und sich von deinem Lohne schadlos halten für das, was du verloren gehen liessest. Ein Gebäude muss gestützt werden, bevor es dem Einsturze entgegengeht. Dir zu Gunsten ist, was du thust für jene, deren Angelegenheiten dir Gott zur Verwaltung anvertraut hat, dein Nachtheil ist es, was du davon vernachlässigst. So vergiss denn nicht, Sachwalter der Angelegenheiten jener zu sein, deren Wohl dir Gott anvertraut hat: so wird auch

---

1) Fihrist p. 199, 4.
2) Derenbourg, Manuscrits arabes de l'Escurial I, p. 384 nr. 556, 3.
3) Kitâb al-charâǵ p. 3 unten.

deiner nicht vergessen werden. Vernachlässige nicht, was zu ihrem Wohle gereicht, damit auch dein Wohl nicht vernachlässigt werde. Es wird dein Antheil an dieser Welt in diesen Tagen und Nächten nicht verloren gehen durch das häufige Bewegen deiner Lippen in der Erwähnung Gottes zum Tasbîḥ, Tahlîl, Taḥmîd, und dem Ṣalât für den Propheten der Barmherzigkeit und den Leiter auf dem rechten Wege. Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Nachsicht, hat die weltlichen Machthaber als Chalifen auf der Erde eingesetzt, er hat ihnen Licht verliehen, womit sie den Unterthanen alles, was ihnen in ihren tagtäglichen Angelegenheiten dunkel geworden, erleuchten, und ihnen klar machen, was ihnen von ihren Rechten zweifelhaft geworden. Womit aber die Machthaber vorleuchten, ist die Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnungen (ḥudûd) und die Bewachung der Rechte eines jeden einzelnen durch Standhaftigkeit und klaren Befehl. Die Wiederbelebung der Sunnas, welche ein frommes Geschlecht eingeführt, nimmt die höchste Stelle ein, denn die Wiederbelebung der Sunnas gehört zu jenen guten Thaten, welche fortdauern und nicht zu Grunde gehen. Die Ungerechtigkeit der Hirten ist der Untergang der Heerde und dass man Unterstützung verlangt von anderen als zuverlässigen, guten (d. h. frommen) Leuten, ist der Ruin des Gemeinwesens". So liess sich der ʿabbâsidische Chalif berathen und dieser Geist durchzieht den ganzen Entwurf des Abû Jûsuf, in welchem er alle Gebiete der öffentlichen Staatsverwaltung auf Grundlage der Sunna zu regeln unternimmt und nicht müde wird, dem Chalifen die Lehre, die er ihm als Vertreter der göttlichen Ordnung in den soeben angeführten einleitenden Worten ertheilt, von Fall zu Fall zu wiederholen. „So wird uns vom Propheten überliefert, und ich bitte Gott, dass er dich einen von jenen werden lasse, die an seinen Thaten ein Beispiel nehmen (an jaǵʿalaka mimman istanna bifiʿlihi)".[1] Hârûn war nicht der einzige Chalife, welcher die Gottesgelehrten hinsichtlich der Regierungsgesetze zu befragen für gut fand. Ohne jetzt noch die Daten aus der Zeit des Verfalles des Chalifates in Betracht zu ziehen, wollen wir nur erwähnen, dass auch Al-Muhtadî von dem Theologen Al-Chaṣṣâf (st. 261) ein Gutachten über die Verwaltungsgesetze abverlangte,[2] welches gleichfalls den Titel Kitâb al-charâǵ erhielt.[3]

So pünktlich nun auch die Theologen den Chalifen die Richtung vorzeichneten, in welcher sie im öffentlichen Leben die Sunna zur Geltung zu bringen haben, so indulgent zeigten sie sich gegenüber dem privaten Leben

1) Kitâb al-charâǵ p. 43, 12.
2) Fihrist p. 206, 14.
3) Flügel, Die Krone der Lebensbeschreibungen p. 85 Anm. 44.

der Herrscher, welches, wie wir (oben p. 58) gesehen haben, nicht immer der Rolle entsprach, welche die „Imâme“ in ihrem Verhältniss zur Gemeinde darzustellen sich berufen fühlten. Auch dieser privaten Seite der Lebensführung der Chalifen trugen ihre Hoftheologen vollauf Rechnung. Sie zeigten sich gelehrt und scharfsinnig, wenn es galt, für die sunnawidrige Lebensweise des genusssüchtigen Herrschers religiöse Titelchen zu finden. Derselbe Abû Jûsuf, der über die Sunna, als die alleinige Richtschnur des Beherrschers der Gläubigen so salbungsvoll zu declamiren verstand, weiss auch das Gewissen des Chalifen zu beruhigen, wenn es galt, ihm einen im Sinne der Religion versagten Genuss zugänglich zu machen. Mit elastischer Dialektik holt er seine Beschwichtigungsargumente für Hârûn al-Rashîd aus demselben Religionsgesetz, aus dem er seinen Text schöpfte, wenn er gegen die böse Welt zu eifern hatte. Man lese nur ein diesbezügliches Kapitel aus Al-Silafî's (st. 578) „Ṭujûrrijjât“, welches Al-Sujûṭî in sein geschichtliches Compendium übernommen hat,[1] und man wird da erbauliche Beispiele finden.

Auch der Vater des Hârûn al-Rashîd hatte einen gefälligen Hoftheologen, der ihm gerne einen theologischen Liebesdienst erwies, um die Belustigung des Hofes mit der Sunna in Einklang zu bringen. Der Chalife Al-Mahdî liebte eine Art des Sportes, deren Uebung im Sinne der orthodoxen Gesetzesauffassung strenge verpönt war: das Wettfliegen der Tauben. Auch das jüdische Gesetz verpönt diese Unterhaltung und erklärt jene, die ihr fröhnen, als zur Zeugenschaft und Eidesleistung unzulässig. Gleichen Sinnes sind die muhammedanischen Gesetzgeber.[2] Die Einwohner der sündigen Stadt Sodom, welche Allâh ihrer Missethaten wegen vom Erdboden vertilgte, haben dies Spiel erfunden, und wer es betreibt, „stirbt nicht, ohne die Qual der Armuth geschmeckt zu haben“.[3] Nun wollte der Chalife nicht im Widerspruch mit dem Gesetz handeln. Es fand sich auch ein Schriftgelehrter, Gajâth, welcher die Scrupel des Chalifen beschwichtigen konnte, indem er das Gesetz der Lebensweise seines Herrn anpasste. Eines Tages producirte er folgenden Traditionssatz: Wettlauf ist nur gestattet mit

1) Ta'rîch al-chulafâ' p. 114, die Nachrichten sind auf Ibn al-Mubârak (st. 181) zurückgeführt. Sind diese Geschichten vielleicht von Traditionsanhängern aus Gehässigkeit gegen den Ra'j-juristen Abû Jusûf ersonnen worden?

2) Allerdings hatte man bereits — wohl angesichts der bestehenden Verhältnisse — im III. Jahrhundert die Beschränkung hinzugefügt, dass die Verpönung der Zeugenschaft nur dann durchgeführt wird, wenn die Uebung des Sportes den Betreffenden so sehr zur Leidenschaft wird, dass sie darüber die Gebete und sonstige religiöse Pflichten vernachlässigen. Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 87[b].

3) Al-Damîrî I, p. 324, dort wird aber die Geschichte mit Bezug auf Hârûn al-Rashîd und den Theologen Abû-l-Bachtarî erzählt.

Thieren, welche Klauen, Hufe[1] oder Flügel haben. Dieser Satz sollte nun mit einem Schlage den als verpönt betrachteten Sport des Regenten in die Reihe der gesetzlich erlaubten Vergnügungen erheben. Der fromme Mann hatte nämlich die Worte „oder Flügel" interpolirt[2] und für diese zum Zwecke der Beruhigung des orthodoxen Gewissens des Herrschers der Rechtgläubigen unternommene Fälschung erhielt er ein fürstliches Ehrengeschenk.[3] Man erzählt zwar, dass der Chalife, dem der Betrug nicht verborgen blieb, nachher alle in seinen Taubenschlägen befindlichen Tauben tödten liess, weil sie die Veranlassung zur Fälschung der Worte des Propheten boten; aber die Erzählung zeigt uns für jeden Fall, wessen ein Hoftheologe in Sachen der Traditionsbehandlung fähig war. Die Theologen, welche die Theorie im Einklang mit den Uebungen des Lebens erhalten wollten, mussten zu solchen Schlichen greifen. Diese Rücksicht bildete einen der hauptsächlichsten Factoren in der Geschichte des Wachsthums des Ḥadîth. Nicht nur am Hofe des Fürsten war der Taubenflug eine uneingeschränkt ausgeübte Belustigung. Im III. bis IV. Jahrhundert war dies Spiel im ʿIrâḳ allgemein verbreitet.[4] Erst in jenen düsteren Zeiten, in welchen die Autokraten des muhammedanischen Reiches nach Einbusse ihrer weltlichen Macht zu pfäffischen Finsterlingen, zu Executoren der orthodoxen Schrullen ihrer Schultheologen wurden, vernichtet der Chalife Al-Muḳtadî (467—487) die Taubenschläge und verbietet das Taubenspiel.[5]

Das Emporkommen der ʿabbâsidischen Dynastie ist also der Zeitpunkt, in welchem das Streben nach der Sunna, als Wissenschaft und als Richtschnur des Lebens, einen officiellen Charakter erhält. Zur Zeit der Umejjaden sassen die Ahl al-ʿilm, die Medînenser und jene Männer, welche ihre Richtung pflegten, gleichsam im Schmollwinkel zurückgezogen und betrachteten mit innerem, aber bedeutungslosem Groll die böse Welt. Jetzt wird ihr Hervortreten offen begünstigt und sie üben öffentlichen Einfluss. Nun beginnt auch ihre Wissenschaft einen Aufschwung zu nehmen. Erinnern wir uns nur daran, wie die Umejjaden diese Leute behandelten (p. 32). Wie ganz anders stehen sie im Ansehen bei Hârûn al-Rashîd! Man sehe nur,

---

1) Ein ägyptischer Statthalter, Abû Châlid Jezîd b. ʿAbdallâh (Mitte des III. Jahrhunderts), der sich viel mit Abschaffung von Bidaʿ zu thun machte, ging so weit, selbst das Wettrennen der Pferde abzuschaffen; er verkaufte alle für den Wettlauf bestimmten Pferde, Abû-l-Maḥâsin I, p. 741 oben.

2) Die Regel lautet bei Abû Dâwûd I, p. 256 oben: lâ sabaka illâ fî chuffin au fî ḥâfirin au naṣlin = Al-Tirmidî I, p. 317, 7 v. u.

3) Ḳutb al-dîn, Chron. Mekka p. 98.

4) Al-Masʿûdî VIII, p. 379.

5) Ibn al-Athîr X, p. 85.

welche Ehre dieser mächtige Fürst dem medînensischen Lehrer Mâlik b. Anas erweist,[1] trotzdem dieser Theologe nicht zu den unbedingten Anhängern des herrschenden Hauses gehörte.[2] Auch in der Verwaltung kommt ein ganz anderes Verhältniss zum religiösen Element zur Geltung. Unter den Umejjaden merken wir kaum etwas vom Einfluss des letztern auf die öffentlichen Angelegenheiten. Dafür kennen wir folgende Bestellungsurkunde des Hârûn al-Rashîd für den zum Statthalter in Chorâsân ernannten Harthama: „Er (der Chalife) trägt ihm (dem Statthalter) die Gottesfurcht (taḳwâ Allâh) auf und den Gehorsam; er möge in allen Dingen, die ihm zukommen, das Buch Gottes zur Richtschnur nehmen, gestatten, was in demselben erlaubt ist, und verbieten, was in demselben untersagt wird. Bei zweifelhaften Dingen soll er einhalten und die Autoritäten des Gesetzes, der Religion und der Kenntniss des Gottesbuches befragen“.[3] Und die Berathung derselben blieb in der Folge immerfort maassgebend. Al-Mutawakkil's Ermordung geschah auf Grund eines Fetwâ, welches die Fuḳahâʾ seinem Sohn und Nachfolger Al-Muntaṣir gaben.[4]

Nun finden auch die Theologen den Boden vor, um die während der Umejjadenzeit völlig zurückgedrängte, in gewissen Theilen noch ganz unbekannte (vgl. oben p. 30) Sunna zur praktischen Geltung zu bringen. Im ʿIrâḳ bringt z. B. Shuʿba (st. 160) die Sunna zur öffentlichen Herrschaft;[5] wie er es anstellte, die richtige Sunna zu ergründen, können wir beispielsweise auch daraus ersehen, dass er sich wegen der correcten Form des Gebetausrufs (aḏân) an einen frommen Muʾeḏḏin wendet, der seine Kenntniss wieder einem anderen Berufsgenossen verdankte — sie werden mit Namen genannt — welcher die maasgebenden Regeln auf Ibn ʿOmar zurückführen konnte.[6] — In Merw und Chorâsân[7] war es zu allererst Al-Naḍr b. Shumejl (st. 204), der daselbst die Sunna öffentlich machte (aẓhara al-sunna) und ebenso erfahren wir vom Samarḳander ʿAbdallâh al-Dârimî (st. 255): „Er machte die Sunna in seiner Heimath öffentlich und übte Propaganda für dieselbe, vertheidigte sie und unterdrückte jene, die ihr zuwiderhandelten“. Eine solche Action war nur in Folge des Geistes möglich, der unter den

1) Fragmenta hist. arab. p. 298. vgl. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p. 265 ff.

2) Eine Notiz darüber bei Al-Ṭabarî III, p. 200.

3) Al-Ṭabarî III, p. 717, 10. Fragmenta hist. arab. p. 314, 6 ff.

4) Fragm. p. 561, 5.

5) Tahḏîb p. 315, 4 v. u.

6) Abû Dâwûd I, p. 54. Al-Nasâʾî I, p. 59.

7) Ṭab. Ḥuff. VI nr. 64. Tahḏîb p. 594. Ḥuff. IX nr. 5. vgl. für Andalus ibid. nr. 1.

ʿAbbâsiden im öffentlichen Leben gefördert und unterstützt wurde. Aber wir können aus den angeführten Daten auch dies ersehen, wie schlecht es um das sunnitische Leben in der vorangegangenen Periode gestanden haben mag und wie spät das, was man muhammedanisches Gesetz nennt, im öffentlichen Leben der muhammedanischen Gesellschaft sich zu thatsächlicher Norm erhob. In Segestân wurden noch im III. Jahrhundert die Ehen unter Umständen geschlossen, unter welchen im Sinne der Sunna die Eheschliessung völlig ungültig ist, und erst dem Ḳâḍî Abû Saʿîd al-Iṣṭachrî (st. 328) gelang es, den Sunnagesetzen in dieser Richtung Geltung zu verschaffen.[1]

Der öffentlichen Anerkennung und Aneiferung der der Sunna entsprechenden Führung im privaten Leben und in der öffentlichen Verwaltung und Rechtspflege entsprach auch natürlicherweise eine freiere Entfaltung des Studiums der Tradition des Propheten, als wie dies unter den Umejjaden möglich war. Damals fristeten diese Forschungen sozusagen nur ein latentes Dasein und mit der Uebung des Lebens standen sie im allgemeinen kaum in ernstlicher Fühlung. Erst jetzt wird in grossem allseitigem Umfange nach dem Ḥalâl waḥarâm, nach dem Erlaubten und Verbotenen, nach rituellen und gesetzlichen Anordnungen geforscht. Ueber alle Details der Beziehungen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens bestrebt man sich Documente zu produciren, welche die Signatur des Propheten tragen. Früher war dies noch nicht in so grossem Umfange geschehen. Wenn wir bedenken, dass Mâlik b. Anas in der Mitte des II. Jahrhunderts nur erst 600 auf das gesetzliche Leben bezügliche Aussprüche des Propheten vorlegen konnte, so können wir uns einen Begriff davon machen, wie wenig die Umejjadenzeit in dieser Beziehung vorgearbeitet hatte. Es scheint, dass die Thätigkeit der Partei der Frommen, sich vorwiegend auf die Pflege und Hervorbringung moralischer und ascetischer Lehren,[2] sowie jener Aussprüche erstreckte, welche in gewisser Beziehung zur politischen Lage, ihrer Ansicht von derselben und ihren Hoffnungen auf einen baldigen Umsturz der herrschenden gottlosen Verhältnisse stand. Wenigstens scheinen es Sentenzen solcher Art zu sein, welche mehr als die gesetzlichen Traditionen ins grosse Publicum, in die weiteren Kreise des Volkes drangen. Das für eine Provinz des Islam zur Verfügung stehende Zeugniss gilt wohl im allgemeinen auch für andere Theile des grossen Reiches. Unter den nach Aegypten eingewanderten Muhammedanern wurden im I. Jahrhundert ausschliesslich solche Nach-

1) Ibn Challikân nr. 157 ed. Wüstenfeld II, p. 88.

2) Eine Art Agâdâ. Al-Ḥaǵǵâǵ lässt aus der Moschee einen Muḥaddith kommen, um sich durch dessen Erzählungen eine schlaflose Nacht zu verkürzen. Al-Masʿûdî V, p. 312.

richten gepflegt und in Form der Tradition von Mund zu Mund verpflanzt (jataḥaddathûna), welche unter den Namen „Malâḥim“ und „Fitan“ bekannt sind, d. h. prophetische Eröffnungen[1] über die Revolutionen und Umwälzungen im Reiche — nach Art unserer hundertjährigen Kalender und ähnlicher Volksbücher. Die Aegypter gaben sich nur mit solchen Traditionen ab, bis Jezîd b. Abî Ḥabîb (st. 128), der Sohn eines nubischen Kriegsgefangenen,[2] die Beschäftigung mit dem Ḥalâl waḥarâm und mit dem Religionsgesetz (al-fiḳh) einzubürgern versuchte.[3]

VIII.

Von oben her begünstigt, oder zum mindesten nicht durch Missachtung behindert, konnte nun das Studium des Gesetzes einen freien Aufschwung nehmen und die kärglichen Bausteine, die das I. Jahrhundert des Islam im geräuschlosen Verkehr der zurückgedrängten Schriftgelehrten niedergelegt hatte, konnten sich nun in stetiger Vermehrung zu einem Gebäude der muhammedanischen Gesetzwissenschaft erweitern. Dies war vorwiegend die Arbeit des II. und III. Jahrhunderts, und man muss nicht wenig den Eifer bewundern, der innerhalb anderthalb Jahrhunderte ein Stück Arbeit zustande brachte, welches beispielsweise bei den Römern den Entwickelungsprocess vieler Jahrhunderte erforderte.

Wir haben gesehen, der Chalife selbst wollte darüber orientirt sein, was innerhalb des gesetzlichen Lebens im Sinne der Religion Rechtens sei, und die Theologen der nächsten Generation säumten nicht, unablässig Material herbeizuschaffen. Zur richtigen Beurtheilung dieser Thätigkeit dürfen wir ein Moment nicht aus dem Auge verlieren.

Die Vorarbeiten der vorangegangenen Geschlechter waren viel zu dürftig, um auf dieselben ein System des muhammedanischen Gesetzes aufbauen zu können. Hinsichtlich der elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens herrschte auch in einer und derselben Provinz des Islam keine feste abgeschlossene Norm. Das Geschlecht der „Nachfolger“ war ja zuweilen nicht einmal hinsichtlich der koranischen Gesetzgebung im Klaren, trotzdem es

---

1) Das Wort malḥama (im sing.) bedeutet auch: „Vorherbestimmung, geheimnissvoller Rathschluss Gottes“. Von Ibn al-Ḥanafijja wird der Ausspruch überliefert, dass der Märtyrertod des Ḥusejn in der „weisen Erwähnung (fî-l-ḏikr al-ḥakîm, ein bemerkenswerther Ausdruck) vorhanden gewesen sei, dass er eine Malḥama war, die über ihn verhängt wurde, eine Gnadengabe (karâma), die ihm Allâh bescheerte, Al-Ṭabarî II, p. 607, 8. vgl. auch bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, p. 67, 9; 75, 17.

2) Jâḳût II, p. 599.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 343, Al-Nawawî zu Muslim I, p. 131.

von allem Anfang an feststand, dass an dieser Grundlage des religiösen Gesetzes nicht gerüttelt werden dürfe. ʿAbdallâh, der Sohn des Abû Hurejra, befragte den Sohn des ʿOmar, ob man Fische, die das Meer auswirft, geniessen dürfe. Der befragte Religionskundige glaubte diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Bald liess er sich einen Koran kommen, und da stiess er auf die Stelle 5: 97, aus welcher er folgern musste, dass er dem Sohn des Abû Hurejra eine unrichtige Antwort ertheilt habe.[1] Man kann nun denken, welche Unsicherheit in Bezug auf Fragen und Verhältnisse obschwebte, welche im Koran nicht vorgesehen waren. Hinsichtlich der primitivsten Speisegesetze wusste man in dieser Zeit noch keinen Bescheid. Die widersprechendsten Nachrichten werden z. B. darüber angeführt, ob man Pferdefleisch als Speise benutzen dürfe.[2] Ebensolche Unsicherheit herrschte mit Hinsicht auf gesetzliche, z. B. erbrechtliche Fragen[3] und auf allen anderen Gebieten des sogenannten Rechtes. Nur die Voraussetzung, dass in den alten Zeiten auch die elementarsten Fragen des gesetzlichen Lebens nicht Gegenstand normativer Bestimmung waren, kann uns die Unsicherheit und Schwankung in den meisten alltäglichen Fragen erklären. Ohne diese Voraussetzung wäre es ja kaum begreiflich, wie im II. Jahrhundert sowohl in rituellen als auch gesetzlichen Fragen in den verschiedenen orthodoxen Maḏâhib, ja innerhalb eines und desselben Maḏhab, von einander verschiedene Lehren aufkommen konnten, mit denen dann die harmonisirende Theologie nichts anderes anzufangen wusste, als sie als nebeneinander gleichberechtigt anzusehen, ja sogar ihre Verschiedenheit als Segen für die Islam-gemeinde zu erklären.[4] Schon ʿOmar II. — an ihn werden ja gewöhnlich religiöse Verfügungen geknüpft — soll das Ansinnen, für die ganze muhammedanische Gemeinde eine einheitlich übereinstimmende Norm zu schaffen, zurückgewiesen und in Folge davon in die entferntesten Provinzen einen Erlass gesendet haben, nach welchem jede derselben sich an die Lehren der örtlichen Fuḳahâʾ halten möge.[5]

Die muhammedanischen Theologen schlugen in der Ausbildung der Gesetzwissenschaft (Fiḳh) zwei verschiedenene Wege ein.

1. Der natürlichere und wir dürfen auch sagen ehrlichere von beiden, war derjenige, den die sogenannten Aṣḥâb al-raʾj[6] betraten. Ḥadîthe, welche

1) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 357. 2) Abû Dâwûd II, p. 93.

3) Ein interessantes Beispiel hierfür bietet Al-Masʿûdî V, p. 335.

4) Ẓâhiriten p. 94 ff. Zu den dort angeführten Stellen noch Ḳuṭb al-dîn, Chron. Mekk. p. 210, 3 ff. Derselbe Grundsatz wird auch auf dogmatische Unterschiede ausgedehnt Al-Ṭabarî II, p. 19 ult. (dem Muʿâwija zugeschrieben).

5) Al-Dârimî p. 79 Bâb ichtilâf al-fuḳahâʾ.

6) Weitläufigeres Quellenmaterial über dieselben s. in meinen Ẓâhiriten p. 5 ff.

das Gesetz normirten, waren aus dem I. Jahrhundert nicht in so reichlicher Masse überkommen, dass sie zur Regelung aller Verhältnisse ausgereicht hätten. Mit diesem dürftigen Material sollte man nun für alle Momente des Fiḳh sein Auskommen haben. Wollte man nicht mit neuen Falsificaten und erdichteten Traditionen alle Lücken des documentarischen Materials ausfüllen, so musste man das geringe Vorhandene auf speculativem Wege mit allen methodischen Mitteln der Gesetzdeduction, die erst zu schaffen waren, bearbeiten, und vermittels weitgehender Befugnisse, die man eben dem deductiven Element einräumte, ein Rechtsgebäude aufbauen, welches in seinem positiven Theile Resultate aufwies, die nicht im Ḥadîth, sondern in der eigenen Geistesarbeit der Gelehrten begründet waren. Vielfach übernahm man auch Rechtsbestimmungen aus dem römischen Recht, diesem System, welches seine welterobernde Macht auf diesem Wege freiwilliger Unterwerfung unwillkürlich auch auf die Völker des Islam ausdehnte. Dieselben gesellschaftlichen Anknüpfungs- und Berührungspunkte, in welchen Kremer die Anlässe nachgewiesen hat, durch welche die dogmatischen Thesen und Streitfragen des orientalischen Christenthums in den geistigen Verkehr des Islam eindrangen,[1] sind es auch, welche das Eindringen der byzantinischen Rechtslehren und Rechtsmethoden erklären.[2] Die Entlehnung solcher den kanonischen Juristen der eroberten Länder abgelernter Rechtslehren und positiver Rechtssätze ist bereits öfters betont worden.[3] Auch allgemeine Rechtsprincipien wurden vielfach entlehnt; wir erinnern nur an das oberste Princip der Processordnung: affirmanti incumbit onus probandi, und dass der Eid in erster Reihe dem Geklagten obliegt,[4] an die verschiedenen Arten der Praesumtion, welche — wie es mindestens wahrscheinlich ist — die

---

1) Culturgeschichtliche Streifzüge auf d. Gebiete d. Islams p. 2—8.

2) In meiner ungarischen Abhandlung Ueber die Anfänge der muhammedanischen Gesetzwissenschaft (Budapest 1884. Abhandlungen der ungar. Akad. d. WW.) habe ich über diese Frage weitläufiger gesprochen; ich hoffe, in weiterer Fortsetzung dieser „Studien" jene Abhandlung in neuer Bearbeitung vorlegen zu können.

3) Enger, Einleitung zu seiner Mâwerdî-ausgabe p. XVI. Van den Dozy, De contractu do ut des p. 17. 148. Kremer, Culturgeschichte des Orients I. Bd. IX. Kap. passim, das wichtigste Beispiel p. 532. Henri Hugues, Les origines du droit musulman, La France judiciaire 1880 p. 252—265 (vgl. Dareste, Journal des Savants 1882 p. 252—265). Van Berchem, La propriété territoriale sous les premiers Califes (passim), vgl. Dugat, Cours complémentaire de géographie, histoire et législation des états musulmans. Leçon d'ouverture (Paris 1873) p. 33.

4) al-bejjina ʿalà-l-muddaʿî wal-jamîn ʿalà-l-muddaʿà ʿalejhi. B. Rahn nr. 6. Shahâdât nr. 19. 20. Al-Tirmiḏî I, p. 251; das letztere Princip scheint bei den Arabern in alter Zeit eingebürgert, vgl. die Procedur in Aġ. VIII, p. 103 f.

muhammedanischen Gesetzgelehrten direct aus jener Quelle entlehnt haben. Viel entscheidender ist die Thatsache, dass die Anschauung über die Rechtsquellen, sowie über die Methoden der Rechtsdeduction aus jener fremden Quelle entlehnt worden sind. Die consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas ist fast wörtlich in das System der muhammedanischen Fuḳahâʾ übernommen worden. Auch das Recht des Raʾj (Meinung) scheint nur eine arabische Uebersetzung der opinio prudentium zu sein, sowie auch die Befugniss, die man den Fuḳahâʾ hinsichtlich der interpretatio juris civilis einräumte, nicht unbeeinflusst vom römischen Rechte entstand. Es ist nicht möglich, diese eine monographische Behandlung erheischende wichtige culturhistorische Frage an diesem Orte weitläufiger auszuführen. Aber so viel ist auch aus den vorhergehenden Andeutungen ersichtlich, dass die muhammedanischen Juristen in Syrien und Mesopotamien, welche in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts ein muhammedanisches Gesetz-system zu bearbeiten sich anschickten, keine Arbeit verrichteten, die — wie Renan meint — „aus dem arabischen Genie" emporgewachsen.[1] Das Fiḳh ist ebensowenig Produkt des arabischen Geistes, wie es die Grammatik (naḥu) und die dogmatische Dialektik (kalâm) sind. Und die Muhammedaner älterer Zeiten hatten ein klares Bewusstsein von diesem importirten Charakter des Fiḳh. Als Document dieser Ueberzeugung und des aus derselben stammenden Widerwillens ist folgender Ausspruch, als dessen Urheber ʿUrwa b. al-Zubejr genannt wird, charakteristisch; in demselben ist der Widerwille gegen die unarabische, zumeist auch von Mawâlî cultivirte Methode der Gesetzwissenschaft maskirt, aber nicht verborgen. „Die Sache der Banû Isrâʾîl hörte nicht auf, auf gutem Wege fortzuschreiten, bis dass die der Nation neu angeworbenen Elemente, die Kinder fremder Gefangener, welche die Banû Isrâʾîl von fremden Nationen erbeuteten, erstanden und unter ihnen das Raʾj lehrten und sie damit irre führten".[2] Die allerersten und bedeutendsten Repräsentanten dieser Richtung waren fremden, nichtarabischen Ursprungs, der bedeutendste unter ihnen, Abû Ḥanîfa, war von persischer Rasse.[3] Diese sind die Urheber dessen, was Renan als das ureigenste Product des arabischen Geistes betrachtet, oder ein älterer französischer Schriftsteller sogar als ein Product der „Wüste" bezeichnete.[4]

---

1) Histoire générale des langues sémitiques 3. Aufl. p. 380 f.

2) Al-Dârimî p. 28 = Ibn Mâǵa p. 7 oben: mà zàla amr B. Isrâʾîl muʿtadilan lejsa fîhi shejʾ ḥattà nashaʾa fîhim al-muwalladùn abnâʾ sabâjâ al-umam abnâʾ al-nisâʾ allatì sabat B. Isrâʾîl min ġejrihim faḳâlù fîhim, bil-raʾj faʾaḍallùhum.

3) vgl. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 69.

4) Michaud et Poujoulat, Correspondance d'Orient 1830—31 (Bruxelles 1841) III, p. 183.

2. Diese selbständige unabhängige Methode, das System der muhammedanischen Gesetzkunde aufzubauen, wird gewöhnlich an den Namen des Imâm Abû Ḥanîfa (st. 150) angeknüpft, aber er war, wie anderswo nachgewiesen wurde,[1] nicht der erste Begründer derselben, sondern jener Lehrer, in dessen Schule diese Methode ihre grösste Vollendung erreichte.

Schon unter seinen unmittelbaren Schülern beginnt die Reaction gegen das ungetrübte Raʾj-system. Abû Jûsuf beruft sich auf Traditionen, in Fällen, wo man auf Grund der Analogie anders lehrte, und widerspricht seinem Lehrer Abû Ḥanîfa mit Berufung auf die Ueberlieferung.[2] Al-Shejbânî, der andere grosse Schüler des Abû Ḥanîfa, sucht in Medîna zu den Füssen des Mâlik ibn Anas nach traditionellen Grundlagen für die Lehren des Fiḳh und bestrebt sich, in einem besondern Werke[3] das der Lehre des Abû Ḥanîfa zu Grunde liegende Ḥadîth-material aufzuweisen. Er repräsentirt den rechten Flügel der Raʾj-partei. Zu klarem Ausdruck gelangt jedoch dies Streben in einer dem Raʾj gegnerisch entgegenstehenden Schule, in jener Schule nämlich, deren Anhänger sich Aṣḥâb al-ḥadîth nennen. Sie ist jünger als die Raʾj-schule und ist aus Opposition gegen die Methode derselben entstanden. Ihre Anhänger wollen alles Gesetz auf die Autorität des Propheten, also auf regelrechtes Ḥadîth zurückgeführt wissen. Wir haben gesagt, dass der Weg, den sie beschritten, der weniger ehrliche war; denn es lässt sich denken, dass bei dem geringen Material von Ḥadîthen, das am Beginn dieser gesetzentwickelnden Thätigkeit zur Verfügung war, zum grossen Theil die Ḥadîthe erst zu verfertigen oder zu accomodiren waren, welche die Autorität einer bestimmten Doctrin bilden sollten. Das Raʾj, das Gesetz als Resultat selbständiger Erschliessung, sollte um jeden Preis zurückgewiesen werden; das noch so schwach beglaubigte Ḥadîth war der letztern vorzuziehen. Oft handelt es sich ja der Natur der Sache nach nur um einen Streit um Worte; denn die Ḥadîth-leute gaben dasselbe Gesetz auf Grund des Ḥadîth, welches die Raʾj-leute nach Maassgabe selbständiger Folgerung herausbrachten. Aber das Princip musste gerettet werden und sollte die Rettung auch nur durch Fälschungen erreicht werden. „Zurechnungsfähige Autoritäten sind jene, welche sagen: ḥaddathanâ, achbaranâ, an den übrigen ist nichts Gutes“ — so sagt Aḥmed b. Ḥanbal.[4] Aus diesen Kreisen sind die vielen abträglichen Urtheile über Abû Ḥanîfa[5] hervorge-

---

1) Ẓâhiriten p. 13.

2) Kitâb al-charâǵ p. 36, 10 ff. 39 unten. 109, 2 u. a. m.

3) Al-âthâr. Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Katalog III, p. 2.

4) Bei Ibn Bashkuwâl ed. Codera p. 252.

5) Die älteste Zusammenstellung solcher Urtheile ist bei Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 63 ff. zu finden.

gangen, welche zu entkräften zu den Aufgaben der spätern Generation gehörte, in welcher der Gegensatz zwischen Raʾj und Ḥadîth nur noch theoretische Bedeutung hatte.

Da es in den meisten gesetzlichen Fragen keine feststehende Praxis gab, so war dem nicht auszuweichen, dass je nach der Ansicht der Theologen in den verschiedenen Kreisen mit Hinsicht auf eine und dieselbe Frage verschiedenartige, einander widersprechende Ḥadîthe im Sinne der betreffenden Lehrmeinungen erdichtet oder aus dem frühern, von altersher überkommenen Material weiter fortgepflanzt wurden, welche dann als Stütze der bezüglichen individuellen Ansicht, oder eines in gewissen Kreisen schon von früher bestehenden Usus — denn oft soll ja das Ḥadîth nur den Usus rechtfertigen — zu dienen berufen war. Man fragte im Kreise der Aṣḥâb al-ḥadîth um diese Zeit nicht viel um die Beglaubigung, um die volle Würdigkeit der Gewährsmänner der beigebrachten Sätze. Die strenge Prüfung der Gewährsmänner des Isnâd hat sich erst in späterer Zeit entwickelt, als die Leichtigkeit der Traditionenfälschung die Ueberlieferung zur Stützung aller möglichen, von den orthodoxen Theologen verpönten religiösen oder socialen Tendenzen geeignet erscheinen liess. Und auch die Form der Ueberlieferung machte ihnen nicht viel Scrupel. Aussprüche, welche nach Art der oben p. 38 angeführten Traditionen des Zuhrî entstanden und als Ḥadîth des Propheten in Verkehr kamen, konnten in ihren Augen als correcte Beweise gelten. Strenger nahmen es mit der Untersuchung der Entstehung und Form der Verbreitung eigentlich nur die Raʾj-leute im ʿIrâḳ,[1] welche auch ohne directes Ḥadîth sich in den Fragen des Gesetzes zurechtfinden konnten. Die Anhänger jener Partei, welche ohne Ḥadîth nicht fortkommen konnte, mussten nach jedem irgendwie erträglichen Texte greifen, der ihnen als Beleg für ihre Thesen dienen konnte. Es lässt sich denken, wie üppig unter solchen Umständen das Ḥadîth-fabriciren wucherte.

IX.

Die Lehre der Aṣḥâb al-ḥadîth war für den Sinn des muhammedanischen Volkes ein Postulat der Religion geworden. Von den Voraussetzungen des gläubigen Muhammedaners ausgehend gab es nichts Selbstverständlicheres, als dies, dass alles Gesetz auf die Autorität des Buches oder der sonstigen Mittheilungen des höchsten Gesetzgebers der muhammedanischen Kirche, nämlich des Propheten, gestützt sein müsse. Dieser Forderung mussten sich

1) Dies wird aus den interessanten Thatsachen ersichtlich, welche diesbezüglich beim Chaṭib Baġdâdî fol 73 ff. gesammelt sind. Es ist sehr bemerkenswerth, dass auch Al-Buchârî — wie er dies dem Tirmidi mündlich mittheilte — die Zuhrî'sche Art der Traditionsvermittlung (al-ʿarḍ) nicht missbilligt. Al-Tirmiḏî I, p. 121 oben.

nun auch die Ra'j-leute bald anbequemen. Die Doctrinen, welche sie auf speculative Weise erschlossen, wollten sie nicht aufopfern und dadurch geriethen sie auf einen sehr schlüpfrigen Weg. Was sie Positives in ihren Schulen lehrten, dafür mussten auch sie selbst Ḥadîthe bringen, oder — und dies war der minder unehrliche Weg — sie mussten sich bestreben, die obwaltenden Ḥadîthe im Sinne ihrer Lehre zu deuten und anzuwenden oder zu accomodiren. Dies sind die baṣrischen, kûfischen u. s. w. Ḥadîthe, welche von den Aṣḥâb al-ḥadîth verworfen werden.[1] Es sind Ḥadîthe, welche den Resultaten des Ra'j als Argumente dienen sollten. In den späteren Ra'j-schulen (selbst jener, welche Abû Ḥanîfa's Namen führt) nimmt demnach das Ḥadîth formell dieselbe Stelle ein, die es in der gegnerischen Schule einnimmt. Freilich blieb an der Art der Traditionsausbeutung im ʿIrâḳ — hier herrschten ja die Ra'j-schulen vor und darum trugen sie auch den Namen dieser Provinz — die spitzfindige Art haften, welche der Theologie dieser Schulen aus jener Zeit eigen war, in welcher ihre Begründer der freien Folgerung noch mehr Rechte einräumen durften. Man stellte der ʿirâḳischen Schule in dieser Beziehung die ḥigâzenische gegenüber, welche die alten medînensischen Traditionen treuer pflegend, in der spitzfindigen Deutung weniger Talent entfaltete und dem Herkommen weniger Gewalt anthat.[2] Ihre Benennung als ḥigâzenische Schule ist freilich nur cum grano salis hinzunehmen. In Medîna mangelte es nicht an Ra'j-lehrern; wir wollen nur den Rabîʿa b. Farrûch (st. 132, 133 oder 142) erwähnen,

---

1) vgl. z. B. bei Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭa' II, p. 7 (Ibn ʿAbd al-barr) p. 12 âthâr baṣrijja kûfijja; Al-Shâfiʿî, Risâla § 34 warawâ-l-Baṣrijjûna u. a. m.

2) Es ist bezeichnend, dass ein medînensischer Anhänger des Ra'j, Abû Saʿîd, die ʿIrâḳier verhöhnt; diese antworten mit einem Epigramm, in welchem sie aussprechen, dass das Dîn nur von den ʿIrâḳiern gepflegt wird, während die Medînenser nur für Musikinstrumente (al-bamm wal-mathnâ wal-zîr) Sinn haben (Al-ʿIḳd III, p. 132 u.; 133, 2 ist statt al-zûr zu lesen al-dûr). Während im ʿIrâḳ selbst ein Châlid al-Ḳasrî die Uebung der Gesangskunst officiell untersagt (Aġ. II, p. 123 unten), wurden die Muġannûn in Medîna zur gerichtlichen Zeugenschaft zugelassen, woran die ʿIrâḳier nicht wenig Anstoss nahmen (ibid. V, p. 141, 12 ff., vgl. VII, p. 168, 19). Mit welchen Augen der ʿirâḳische Theologe den Sänger betrachtete, dafür bietet die Begegnung des Abû Jûsuf mit dem ḥigâzenischen Sänger Ibn Ǵâmiʿ ein Beispiel (VI, p. 70 oben). Die Vereinigung von Gesangskunst und theologischer Gelehrsamkeit, wie dieselbe bei Ibn Ǵâmiʿ vorhanden war, gehörte um jene Zeit nicht zu den Seltenheiten (z. B. XIV, p. 45 oben); war ja selbst Mâlik b. Anas im Anfang seiner Laufbahn Gesangskünstler und verliess die Kunst nur deshalb, weil er wegen seines hässlichen Gesichtes wenig Aussicht hatte, auf diesem Gebiete vorwärts zu kommen (IV, p. 39 unten). Darauf bezieht sich die Antwort eines Medînensers auf die Frage des Hârûn al-Rashîd: wer denn in Medîna den Gesang verpönt? „Wen Gott mit der Strafe des Mâlik b. Anas heimgesucht" (II, p. 78, 14).

weil man ihn vorzugsweise Rabî'at al-ra'j zu nennen pflegte.[1] Und in einem weitern Kapitel werden wir ja noch sehen können, dass auch der grosse ḥigâzenische Lehrer Mâlik, wollte er nicht den Weg der Fälschung betreten, ohne opinio kein Gesetzbuch schaffen konnte. Als hervorragendstes Muster erwähnt er eben jenen Rabî'a,[2] von dem er auch Ueberlieferungen übernahm und weiter verpflanzte,[3] und dessen Methode er so hoch schätzte, dass er das Urtheil aussprach: Die Feinheit des Fiḳh ist geschwunden, seitdem man Rabî'a zu Grabe getragen.[4] Darin blieb er der ḥigâzenischen Ueberlieferung treu, dass er die Sunna seiner Heimath höher stellte, als die für die neuen Lehren gemünzten Ḥadîthe.

Ein sehr bezeichnendes Beispiel auf diesem Gebiete ist die Meinungsdifferenz über die Art der Schenkung, welche man Al-'umrâ nennt, d. h. eine Schenkung auf Lebenszeit, deren Object mit dem Absterben des Beschenkten auf den Schenker oder seinen Rechtsnachfolger zurückfällt. Diese Art von Schenkungen scheint im alten Gewohnheitsrecht der Araber begründet zu sein,[5] und zu Mâlik's Zeit war sie in Medîna als rechtsgültig anerkannt.[6] Trotzdem steht ihrer Berechtigung eine Reihe von Traditionsaussprüchen entgegen, welche auch Mâlik kennt, und welche die beschränkende Bedingung der 'Umrâ-schenkungen für ungültig erklären, vielmehr den Erben des zeitweiligen Besitzers das Recht zugestehen, nach dem Tode desselben das Object der 'Umrâ als ihr Erbeigenthum zu betrachten.[7]

Wir gedenken nicht, uns hier in die ritualistischen und gesetzwissenschaftlichen Differenzen der verschiedenen Schulen (madâhib) tiefer einzulassen. Zum Verständniss der Verschiedenheit der Traditionsbenutzung in der 'irâḳischen Schule einerseits und der ḥigâzenischen andererseits,[8] möchten wir nur ein Beispiel anführen. Es betrifft ein Detail aus dem Ehegesetze des Islam.

---

1) Die Gegner machten sich über ihn sowie über seinen Zeitgenossen Abû Ḥanîfa und andere Ra'j-lehrer (Ẓâhiriten p. 16) lustig und ersannen boshafte Anekdoten zum Nachtheil derselben. Den Rabî'a brachte man in den Ruf eines Schwätzers. Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 17[a].

2) Bei Ibn Bashkuwâl p. 164, 10.

3) z. B. Al-Muwaṭṭa' II, p. 28.

4) Bei Al-Zurḳânî III, p. 44.

5) Folgt aus Lebîd p. 22 v. 4: wamâ-l-mâlu illâ mu'marâtun wadâ'i'u.

6) Al-Muwaṭṭa' III, p. 224.

7) Die einander entgegenstehenden Traditionen sind am reichlichsten mitgetheilt bei Al-Nasâ'î II, p. 74—77, vgl. Abû Dâwûd II, p. 71. 72.

8) Die Differenzpunkte dieser beiden Schulen hat zu allererst Al-Wâḳidî, der Chronist, zusammengestellt; auch die 'Umrâ-frage hat er behandelt. Fihrist p. 99, 10.

Gelegentlich der Unterwerfung des Thakîf-stammes — so wird berichtet — bot sich Muhammed zu allererst die Gelegenheit dar, eine Entscheidung darüber zu treffen, was mit den Weibern eines neubekehrten Heiden zu geschehen habe, den das Bündniss der Ehe zu gleicher Zeit mit mehr als vier Ehefrauen verbindet. Der zum Islam bekehrte Ġejlân hatte nämlich zehn Frauen. Der Prophet befahl ihm, von diesen Frauen „vier zu behalten und sich von den übrigen zu trennen“.[1] Diese Entscheidung ist die Ḥadîthquelle der Rechtsentscheidung für jeden ähnlichen gegebenen Fall.[2] Nur wird der eben angeführte Entscheidungsspruch Muhammed's in den beiden Schulen verschieden aufgefasst. Die Ḥigâzener, den Buchstaben und Wortlaut des autoritativen Satzes erfassend, sagen, es sei gleichgültig, welche Frauen entlassen werden,[3] der Prophet verlange nur, dass vier Frauen behalten, die übrigen entlassen werden sollen. Die ʿIrâkier, nach der Ratio des Gesetzes forschend und dieselbe hervorhebend, legen Gewicht darauf, dass nach muhammedanischer Auffassung nur die ältesten vier Frauen rechtmässige Gattinnen waren, die Ehe mit den späteren aber in muhammedanischem Sinne nicht mehr eingegangen werden durfte. Wenn nun ein Heide, der in solcher Weise unstatthaften ehelichen Verbindung lebt, dieselben löst, so darf derselbe vier Frauen in der Reihenfolge ihrer Anciennetät beibehalten, und diejenigen Frauen, welche er als fünfte, sechste u. s. w. heimgeführt, müssen als illegitim entlassen werden.[4]

Wir können hier den Einfluss des speculativen Elementes auf die Methode der ʿirâkischen Auslegung erfahren. Und eben dieses Deuteln — wodurch sie eine anerkannte Tradition ihrer selbständigen Lehre zu accomodiren strebten — war den Gegnern zuwider. Als der Medînenser ʿUbejdallâh b. ʿOmar, Urenkel des Chalifen ʿOmar I., in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts nach ʿIrâk kam, fühlte er sich veranlasst, den Leitern des dortigen religiösen Lebens den Vorwurf zu machen, dass sie die religiöse

---

1) Al-Shejbânî p. 240.

2) Aus den Traditionen bei Abû Dâwûd I, p. 222 ist dies noch deutlicher ersichtlich; dort lässt man den Propheten sagen: ichtar minhâ arbaʿan.

3) vgl. Ibn Ḥagar IV, p. 690. Von Ibn Ġurejġ: „Der Islam kam, und Abû Sufjân b. Ḥarb hatte sechs Frauen, auch Ṣafwân b. Umejja hatte sechs Frauen (folgen die Namen derselben). . . . Er schied sich in der Folge von Umm Wahab, sie war nämlich schon bejahrt, von Fâchita bint al-Aswad aber trennte ihn das Gesetz des Islam, denn sein eigener Vater hatte sie früher zur Frau, später, während der Regierung ʿOmar's, trennte er sich auch von ʿÂtika (nicht in Folge des Gesetzes, sondern aus freiem Entschlusse)“. (Umm Wahab und Fâchita stehen in der Aufzählung der sechs Frauen an erster und zweiter Stelle).

4) Bei Al-Suhejlî zu Ibn Hishâm, Anmerkungen p. 199.

Wissenschaft verderben und verdunkeln.[1] Mâlik b. Anas traute mit Ausnahme des einzigen Hushejm b. Bashîr aus Wâsiṭ (st. 183) keinem einzigen seiner ʿirâḳischen Zeitgenossen die Fähigkeit zu, mit dem Ḥadîth richtig umzugehen.[2] Für diesen Widerwillen gegen die ʿirâḳische Art haben die Gegner derselben Anhaltspunkte in der ältern Geschichte des Islam ersonnen. Zur Zeit ʿOmar's I. lassen sie einen Mann aus dem ʿIrâḳ, Ṣabîġ b. ʿIsl, in den Armeen der Rechtgläubigen, welche damals in verschiedenen eroberten Provinzen im Lager standen, herumreisen und Zweideutigkeiten des Korân erklären. Er kommt auch nach Medîna und wird dort von ʿOmar in erbärmlicher Weise durchgeprügelt, und alle Menschen werden gewarnt, mit ihm umzugehen.[3] In der schadenfrohesten Weise erzählen die Traditionarier die Bestrafung des Ṣabîġ,[4] so wie auch über die Spitzfindigkeiten, die er zum besten gab, Anekdoten in Umlauf gesetzt wurden, welche diese ganze Richtung der Beschäftigung mit der Religionsgelehrsamkeit ins Lächerliche zu ziehen berufen waren [5]

Aber nicht nur in abgeleiteten Einzelfragen der Gesetzanwendung finden wir die beiden Schulen in verschiedenen Richtungen auseinander streben. Zuweilen betrifft ihr Gegensatz auch allgemeinere Fragen der Gerechtigkeitspflege. Um hierfür mindestens ein Beispiel anzuführen, wollen wir erwähnen, dass nach der Lehre der ḥigâzenischen Schule das Urtheil auf Grund subjectiver Indicien oder der eigenen innern Ueberzeugung des Richters (biʿilmihi) ausgeschlossen ist; dieser dürfe sein Urtheil nur auf Grund objectiver Beweismomente fällen,[6] wo diese fehlen, müsse das Urtheil trotz der moralischen Ueberzeugung des Richters suspendirt werden.[7] In der ʿirâḳischen Schule[8] war man der Zulassung der Berechtigung der subjectiven

---

1) Tahḏîb p. 403, 3.

2) ibid. p. 608, 7.

3) Jâḳût III, p. 677, 19.

4) Am eingehendsten Al-Dârimî p. 31.

5) Ibn Durejd p. 139 unten.

6) Man wird an die Regel der talmudischen Gesetzpflege erinnert: ên laddajjân ellâ mâ sheʿênâw rôʾôth. Babyl. B. bathrâ fol. 131[a] (das Citat bei Levy, Neuhebr. WB. I, p. 399[a], und Kohut, Aruch III, p. 93[b] unt. zu berichtigen).

7) Jedoch auch innerhalb dieser Lehre waren principielle Concessionen möglich, durch die Anwendung des Grundsatzes des istiṣlâḥ, worüber WZKM. I, p. 229.

8) Aber auch innerhalb derselben gab es einigen Meinungsunterschied, wie dies bei Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 95 ff. weitläufig auseinandergesetzt wird. Al-Ḳurṭubî, bei Al-Zurḳânî III, p. 181, eifert gegen jene Gesetzgelehrten, welche den Grundsatz lehren und vertheidigen, dass „der dem Menschen innewohnende Zeuge glaubwürdiger sei als ein äusserer Zeuge“.

Ueberzeugung des Richters mehr geneigt.[1] Auch in dieser allgemeinen Frage drückt sich die Zuerkennung des Werthes und der Berechtigung aus, welche die Theologen des ʿIrâḳ der subjectiven Intuition nicht versagen.

X.

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, dass schon bezüglich der ältesten Zeit ihrer Entwickelung von einer einheitlichen Sunna im Islam nicht die Rede sein kann, da hinsichtlich derselben Frage verschiedene, gegensätzliche Ḥadîthe, entstanden zur Unterstützung einander widersprechender Schulmeinungen, gleichberechtigt nebeneinander stehen. Es gab verschiedene Methoden, solche Widersprüche theoretisch auszugleichen. Die Festigung des Traditionsstudiums zeitigte die Kritik der Ḥadîthe und ihrer Gewährsmänner; dadurch wurde es möglich, den Gewährsmännern des einen Ḥadîth mehr Glauben beizumessen (tarǵîḥ), als denen eines andern, widersprechenden. Dadurch gewann man einen Gesichtspunkt für die Bevorzugung des einen Ḥadîth gegenüber einem andern, welches eine widersprechende Lehre involvirte.

Aelter scheint die Methode der Ausgleichung der Widersprüche zu sein, welche darauf abzielt, durch harmonisirendes Verfahren die Existenz eines Widerspruches zu beseitigen. Diese Harmonistik wurde sehr früh geübt, denn die Gegner des Ḥadîth-wesens greifen recht gerne eben den widerspruchsvollen Charakter der verschiedenen Traditionen auf, um die Unhaltbarkeit der Autorität, die man in frommen Kreisen solchen „Ueberlieferungen" beimaass, zu erweisen. Gegen solche Angriffe musste der Ḥadîth-anhänger wohl gerüstet sein; am bequemsten war es, durch harmonistische Bemühungen die Widersprüche aus der Welt zu schaffen. Diesem Bestreben hat Al-Shâfiʿî (st. 204), der unter allen alten Lehrern die grössten Verdienste um die Schöpfung einer Methodologie der Gesetzwissenschaft sich erwarb, viele Kapitel seiner Risâla (Abhandlung über die Uṣûl al-fiḳh, Principien der Gesetzwissenschaft)[2] gewidmet, in welchen er die Theorie entwickelt, nach welchen methodischen Principien die widersprechenden Ḥadîthe miteinander in Einklang gebracht werden müssen. Ibn Ḳutejba handhabt diese Vertheidigungswaffe bereits mit einer Fertigkeit, welche voraussetzen lässt, dass diese Methode bereits von früher fest eingebürgert in den Kreisen war, als deren Anhänger er sich bekennt. Ein Beispiel wird diesen

1) B. Aḥkâm nr. 21.

2) Dieses für die Geschichte der Ḥadîth-interpretation wichtige Werk bildet den historischen Ausgangspunkt für die muhammedanische Gesetzwissenschaft; die vicekönigl. Bibliothek in Kairo besitzt zwei handschriftliche Exemplare desselben.

methodischen Kunstgriff wohl am besten kennen lehren: „Sie (die Gegner der Tradition) sagen: Zwei widersprechende Ḥadîthe betreffs der (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Ihr überliefert, dass Ṣaʿb b. Ǵatthâma zum Propheten gesagt habe: Unsere Rosse zerstampfen während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht die (kleinen) Kinder der Ungläubigen. Da sagte der Prophet: Sie (diese Kinder) gehören zu ihren Vätern.[1] — Dann überliefert ihr: Der Prophet entsandte eine Truppenabtheilung, diese tödtete die Weiber und die kleinen Kinder; da missbilligte dies der Prophet sehr streng. Sie sagten: Diese sind ja die Sprösslinge von Ungläubigen! Er aber erwiderte: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen?“[2]

„Wir sagen hierüber, dass zwischen diesen beiden Ueberlieferungen kein Widerspruch obwaltet. Ṣaʿb b. Ǵatthâma machte die Mittheilung, dass die Pferde ‘während des Ueberfalles im Dunkel der Nacht’ u. s. w. Darauf erwiderte der Prophet, dass die kleinen Kinder zu ihren Vätern gehören, d. h. in dieser Welt sind sie ihren Vätern gleich zu beurtheilen. Es war dunkle Nacht, man machte einen Ausfall, man überfiel die Ungläubigen; da habt ihr euch nicht mit Rücksicht auf die kleinen Kinder zurückzuziehen, denn es trifft dieselben was ihre Väter trifft. Freilich darf man es nicht gerade auf die Tödtung der Kinder absehen“.

„Was er in der andern Ueberlieferung missbilligt, ist, dass sie Weiber und Kinder absichtlich tödteten (taʿammadû ḏâlika) wegen des Unglaubens ihrer Väter. Darüber sagte er: Sind denn nicht eure Besten Sprösslinge von Ungläubigen? d. h. vielleicht giebt es unter ihnen solche, welche bei Erlangung der Reife den Islam ehrlich bekennen würden“.[3]

Es giebt wohl wenige Kapitel des muhammedanischen Gesetzes, deren Traditionsmaterial nicht solche Widersprüche aufwiese. Es ist sehr leicht zu verstehen, dass sich in der thatsächlichen Uebung des alltäglichen Lebens dasjenige Ḥadîth am leichtesten Geltung zu verschaffen wusste, welches von der Anerkennung des Bestehenden ausging und für dasselbe eine gesetzliche

1) Abû Dâwûd I, p. 264.

2) Der Prophet wählte von den Gefangenen der Banû Ḳurejẓa diejenigen aus, denen der Bart gewachsen war, diese liess er tödten, die Bartlosen verschonte er — so überliefert ʿAṭijja al-Ḳuraẓî, der diesem Umstande seine Errettung verdankte. Tahḏîb p. 425, 7; demgemäss ist das unverständliche thmm jthbtû in Tahḏîb p. 522, 4 zu corrigiren: lam junbitû. Bei Abû Dâwûd I, p. 259 oben, Al-Tirmiḏî I, p. 298. 300 sind die dem Propheten zugeschriebenen Instructionen im Kriege gegen die Ungläubigen mitgetheilt. Das Schonen des Lebens von Kindern, Frauen und Greisen wird bedingungslos anbefohlen. vgl. Fragmenta ed. de Goeje, p. 75, 1. Al-Ṭabarî I, p. 1850.

3) Muchtalif al-ḥadîth p. 315.

Autorität abgab,[1] welche als disciplinirendes Element in die Unsicherheit und Schwankung dieser in früheren Zeiten sich selbst überlassenen Verhältnisse eingriff oder in widerspruchsloser übereinstimmender Weise ein neues, erst durch den Islam aufgekommenes Moment des Lebens regelte. Denn es wäre eine Täuschung, wenn wir voraussetzen wollten, dass es einem dem herrschenden Usus vollends zuwiderlaufenden Ḥadîth bei aller Protection, welche dessen Erforscher erfuhren, gelingen konnte, einen thatsächlichen Umsturz der bestehenden Verhältnisse zu bewirken.

Auch der Aufschwung, den die Anerkennung der Sunna unter den ʿAbbâsiden nahm, konnte nicht alle Welt zur Beute der Sunna-männer machen. Anfangs scheint sich ihre Thätigkeit auf der Höhe der Erfordernisse des thatsächlichen Lebens gehalten zu haben, das sie in religiöser Beziehung zu regeln bestrebt waren. Aber allen Ausgeburten ihrer Studierstuben konnte sich das Leben denn doch nicht anbequemen. Fest eingewurzelte Rechtsgebräuche und andere Gewohnheiten, die nicht nach ihrem Geschmacke, nicht im Sinne der Consequenzen ihrer theologischen Voraussetzungen waren, konnten nicht ausgejätet werden. Es trat nun immer wieder das Problem hervor, dass die Praxis nicht in allen Dingen der Sunna entsprach. Handelte es sich um locale Abweichungen, so konnten wohl die Theologen gegen dieselben eifern und ihren frommen Groll auf die Machthaber ausschütten, die ihnen im Taġjîr al-munkar[2] nicht genügende Hilfe leisten; sie fanden auch manchmal einen gottesfürchtigen Vogt, der durch ihre Unterstützung das Wohlgefallen Allâh's erreichen zu können glaubte.

Es handelte sich jedoch sehr oft um mehr als locale Abweichungen. Unter den aus den Werkstätten frommer Traditionarier in die Welt tretenden Lehrsätzen fanden sich auch solche, welche im Gegensatze zu der auf breiteren Gebieten des öffentlichen Lebens herrschenden Praxis standen. Die Macht hatten sie nicht — obwohl sie wohl nicht wenig Lust verspürten, sich eine solche zuzumuthen — überall herrschende Strömungen der Gesellschaft nach ihren Fictionen zu modeln. Dies ging nicht an, wenn es sich um Sitten und Anschauungen handelte, welche nicht bloss locale Bedeutung hatten, sondern in der Uebung des Lebens allenthalben so tief eingewurzelt waren, dass sie füglich als Iġmâʿ, als „Consensus der Gesammtgemeinde", betrachtet werden konnte. Da musste nun der Theologe pactiren. Entweder gab er zu, dass sein Ḥadîth durch einen andern Text abrogirt (mansûch)

---

1) Wie z. B. in Medîna — nach p. 80 — diejenigen Ḥadîthe obsiegten, welche das Gewohnheitsrecht der ʿUmrâ-geschenke sanctionirten.

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 56 ff.

wurde — den abrogirenden Text (nâsich) konnte er sich zum mindesten aus der Masse der in Umlauf befindlichen widersprechenden Ḥadîthe leicht beschaffen — oder er musste sich zu der äussersten Concession verstehen, die man von ihm voraussetzen konnte: er musste zugeben, dass das Iǵmâʿ höher stehe als die Tradition. „Wenn das Iǵmâʿ — so lehren sie — dem klaren Ausdruck der Sunna widerspricht, so hebt zwar jenes den Wortlaut des Gesetzes nicht auf, denn das Iǵmâʿ kann die Sunna nicht abrogiren, ebensowenig wie es selbst der Abrogation unterworfen ist; aber der Widerspruch desselben gegen die Sunna ist ein Beweis dafür, dass es — wenn dies auch nicht documentarisch nachgewiesen werden kann — irgendwo eine abrogirende Sunna geben müsse (auf welche sich das Iǵmâʿ stützt)".[1] Dies ist ein rabulistischer Kniff, durch welchen die Autorität der Sunna gegenüber den mächtigen Erfordernissen des wirklichen Lebens theoretisch gerettet werden sollte. Aber in älterer Zeit[2] ist man aufrichtiger gewesen. Man setzte nicht unbekannte Ḥadîthe voraus, welche wohl den sunnagemässen Charakter des alltäglichen Brauches rechtfertigen könnten, sondern man sagte es — wie Ibn Ḳutejba, einer der eifrigsten Vertheidiger der Aṣḥâb al-ḥadîth gegen die Raʾj-leute, im III. Jahrhundert — gerade heraus, dass „die Wahrheit viel eher durch das Iǵmâʿ erschlossen werden könne, als durch die Ueberlieferung. Das Ḥadîth ist vielen Wechselfällen ausgesetzt durch die Nachlässigkeit der Ueberlieferer, durch die Unklarheiten der Erklärung, durch stattgefundene Abrogation, durch die Unzuverlässigkeit der Gewährsmänner, durch das Vorhandensein zweier widersprechender Ḥadîthgesetze . . ., das Iǵmâʿ der Gemeinde ist frei von allen diesen Wechselfällen. . . . Daher kommt es, dass die Menschen bis auf den Propheten zurückgehende Ḥadîthe überliefern, aber in der Praxis andere Wege gehen".[3]

Dieser Widerspruch brachte die Lehre von dem Gewicht der Gesammtansicht und Gesammtübung der muhammedanischen Gemeinde — dies ist Iǵmâʿ — zur Reife, und dies grosse Princip wirkte im Bewusstsein der Muhammedaner mächtiger als jedes andere Argument. „Meine Gemeinde hat keine Uebereinstimmung, die ein Irrthum wäre" — so lässt man Muhammed sagen.[4] Nur wenige Theologen haben sich der bedingungslosen Geltung des

1) Al-Nawawî I, p. 22, 17.

2) Mâlik b. Anas entscheidet sich für die Richtigkeit der Praxis gegenüber widerstreitender Ḥadîthe, jene ist ihm so viel wie Iǵmâʿ; vgl. die Auseinandersetzung dieser Frage bei Al-ʿAbdarî, Madchal I, p. 292.

3) Muchtalif al-ḥadîth p. 311. Beispiele sind ibid. p. 112 angeführt.

4) Abû Dâwûd II, p. 131 unten, Al-Tirmiḏî II, p. 25, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 14, vgl. Ẓâhiriten p. 33 Anm. 2. Die Iǵmâʿ-tradition wird bei B. und Muslim

Igmâᶜ widersetzt.[1] Das Igmâᶜ ist demnach ein Gegengewicht gegen das Bestreben der Traditionarier, die herrschenden Uebungen vollends nach ihren Anschauungen zu reformiren und gegen die Gewohnheitsgesetze der Gesellschaft in schroffen Gegensatz zu treten. Sie mussten, wie wir soeben gesehen haben, einer solchen Macht gegenüber ihre Schwäche eingestehen, und sie waren so klug, für dieses Zugeständniss die Form zu finden, durch welche sich die Anerkennung des Igmâᶜ zu einem Element der Sunna gestaltete.

---

nicht angeführt; dieselbe gilt nicht als ṣaḥîḥ (von unzweifelhafter Richtigkeit), sondern nur als ḥasan.

1) Besonders in philosophischen Kreisen, z. B. der Muᶜtazilite Al-Naẓẓâm. Von ihm wird folgender Ideengang überliefert: „Es ist möglich, dass alle Muslimûn eine irrige Lehre übereinstimmend zulassen; so z. B. lehrt der ganze Islam übereinstimmend, dass Muhammed im Unterschiede von anderen Propheten eine Mission für die ganze Menschheit hatte. Die Sache verhält sich aber so, dass Gott einen jeden Propheten zur ganzen Menschheit sandte" u. s. w. Muchtalif al-ḥadîth p. 19.

Drittes Kapitel.

Das Ḥadîth in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam.

I.

Mehr als die gesetzlichen Theile des Ḥadîth haben für die Culturgeschichte jene Seiten desselben Bedeutung, welche uns zeigen, wie die religiösen Elemente der muhammedanischen Welt mit den politischen Zuständen und Verhältnissen im Islam sich auseinandersetzten. Wie alle ihre Lehren, so sind auch die dieses Gebiet betreffenden Ueberzeugungen in die Form des Ḥadîth gekleidet. Diesbezüglich werden wir einige Gruppen von Ḥadîthen zu betrachten haben, in welchen uns die aus dem Verhältniss der religiös denkenden Kreise zu der factischen Staatsgewalt erwachsenden Beziehungen klar vor Augen treten können.

Vor allen Dingen wird sich unsere Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von politischen Ḥadîthen lenken, welche ihren Ursprung der Absicht verdankt, der Obrigkeit den Gehorsam des Volks unter Umständen zu sichern, unter welchen gerade die religiöse Richtung die Verweigerung des Gehorsams leicht als unabweisliche religiöse Pflicht hätte erscheinen lassen können. Solche Umstände schuf zu allererst das durch und durch religionswidrige umejjadische Regiment. Vor demselben den Nacken beugen, wie es die Syrer thaten, welche man als die „Bereitwilligsten im Gehorsam gegen Menschen und die Widerspenstigsten im Gehorsam gegen Gott“ charakterisirte,[1] — dies konnte einem frommen Muhammedaner nicht als ganz selbstverständlich erscheinen; und wäre der religionstreue Muhammedaner nicht durch sein eigenes Gefühl zum Nachdenken darüber geführt worden, ob die Herren, welche in Damascus das Scepter führen, und ihre ergebenen Heerführer und Landpfleger, wie Al-Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf, Châlid al-Ḳasrî und Männer ähnlicher Art, die berechtigten Führer der religiösen Gemeinde seien, so gab es der Prätendenten und Umstürzler genug, deren Emissäre ihren Ten-

1) Bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 80, 10.

denzen ein pietistisches Mäntelchen umzuhüllen nicht vergassen, um dadurch um so sicherere Wirkung zu erzielen.

Das Problem: wie sich der Rechtgläubige unter solchen Herrschern zu benehmen habe, erschien während dieser ganzen Zeit als eine der wichtigsten Fragen des religiösen Lebens. Es wurde in verschiedener Weise gelöst, und die Tradition hat uns den Abdruck dieser Entscheidungen aufbewahrt. Dass es Intransingente gab, die von den ruchlosen Herrschern und ihren Organen, welche sie mit dem Namen muḥillûn, die Profanatoren, belegten,[1] nichts wissen wollten und ihnen passiven Widerstand entgegenstellten, davon haben wir bereits im vorhergehenden Kapitel p. 39 Beispiele gesehen. Sie standen, was ihre Ansicht über die Pflicht der Bekämpfung solcher Herrscher betrifft, vollends auf dem Standpunkt der Châriģiten, von denen sie jedoch ihre Ueberzeugung von der Berechtigung des Chalifates des ʿAlî, eventuell seiner Nachfolger, trennte. Ihren Glauben an Gott und an die Sendung Muhammeds ergänzen sie noch in ihrer Sterbestunde mit dem Bekenntniss, dass Al-Ḥaģģâģ nicht zu den Gläubigen gezählt werden dürfe.[2] Es waren die Zahmeren und Geduldigeren unter ihnen, aus deren Kreise Ḥadîthe, wie das folgende, unter die Gläubigen gesendet wurden: „Es werden dereinst Emire über euch herrschen, welche über euer tägliches Brot verfügen und euch dasselbe vorenthalten, es sei denn, dass ihr Lügen für wahr anerkennt und sie in ihrem Unglauben unterstützt: gebet ihnen, was ihnen rechtens gebührt, so lange sie es von euch annehmen; begehen sie aber darin Verrath an euch, so bekämpfet sie, und wer wegen solchen Verhaltens getödtet wird, der gilt als Märtyrer".[3]

Dieser Oppositionspartei stand in schroffem Gegensatz eine vollends loyale Richtung gegenüber. Man nannte ihre Anhänger, wie es scheint, Murģiʾten, weil sie die praktische Verdrängung der Glaubensgesetze seitens der Umejjaden nicht als Grund betrachteten, ihnen, wenn auch nur theoretisch, den Gehorsam zu versagen,[4] dieselben als Kâfirûn zu brandmarken[5] und der Verdammniss anheimzustellen, und weil es ihnen für die

1) Aġ. VI, p. 31, 15 muḥill von Al-Ḥaģģâģ, vgl. Aġ. XV, p. 8 v. u., Jâkût II, p. 429, 3 v. u. Dies ist natürlich subjectiv einseitige Auffassung; die Umejjaden ihrerseits nennen die frommen Zubejriden in Mekka al-nâkithûn, Aġ. XXI, p. 146, 5.

2) Al-Masʿûdî V, p. 377, 6.

3) Bei Ibn Ḥaģar IV, p. 167.

4) In späteren Zeiten wurde aus diesem Unterschiede der Gesinnung der theoretische Schulstreit über die Frage: imâmat al fâsiḳ, d. h. ob der Sünder Oberhaupt der muhammedanischen Gemeinde sein dürfe. Abû Ḥanîfa, als Murģiʾ, soll die Frage bejahend beantwortet haben; manche Anhänger seiner Schule stellten aber dies in Abrede, Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 26ᵇ.

5) Diesen gemässigten Kreisen entstammen jene milden Urtheile über die syrischen Gegner ʿAlî's, welche Al-ʿIḳd II, p. 283 zusammengestellt sind.

Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit genügend war, dass dieselben sich zum Islam im allgemeinen halten; nach ihrem praktischen Verhalten fragten sie nicht viel.[1] Sie missbilligten demnach nicht die grausamen Maassregeln der Umejjaden und ihrer Statthalter gegen jene frommen Männer, welche ihnen den Gehorsam versagten, und vertheidigten das Blutbad, welches jene unter den pietistischen Gegnern anrichteten. Auch fromme Gesetzgelehrte gehörten dieser murǵi᾿tischen Partei an,[2] ohne Zweifel jene Theologen, in welchen wir bereits gefügige Werkzeuge und nachsichtige Beurtheiler der umejjadischen Tendenzen kennen gelernt haben. Sie sollten auf Wunsch der Machthaber die Gegner der Dynastie und ihrer Helfershelfer geradezu als „Ungläubige“ erklären und diese Lehre mit der Begründung verbreiten, „dass jene, welche den Stab zerspalten,[3] einen Huldigungseid brechen, die Gesammtheit verlassen und die Sicherheit der Muslimîn beeinträchtigen, würdig sind, Kâfir's genannt zu werden“.[4] Ohne solche Hülfe wäre es den Umejjaden kaum möglich gewesen, im Islam Fuss zu fassen. Von ʿAun b. ʿAbdallâh b. ʿOtba b. Masʿûd, einem frommen Theologen (Ende des I. Jahrhunderts), haben wir ein sicheres Zeugniss dafür, dass er sich anfänglich zu diesen Murǵi᾿ten gehalten habe. Späterhin sagte er sich von ihnen los, um im aufrührerischen Heere des Ashʿath gegen Al-Ḥaǵǵâǵ zu kämpfen und erst in der Nähe des ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz sich wieder mit dem Umejjadenthum auszusöhnen;[5] denn dieser Umejjade bekannte sich ja selbst zu dem Grundsatze: dass der Mann, der sich dem ungerechten Fürsten widersetzt, kein Rebelle ist, sondern der ungerechte Fürst ist ein solcher, denn es giebt keinen Gehorsam, der durch Widersetzlichkeit gegen Gott geleistet wird.[6] ʿAun war auch Dichter und über seine Lossagung von den loyalen Murǵi᾿ten besitzen wir ein kleines poetisches Document, aus welchem wir erfahren können, was die Murǵi᾿ten hinsichtlich des Verhältnisses zu den Umejjaden lehrten:

---

1) In einer Nachricht des Ibn Ǵarîr (Al-Ṭabarî) wird (wohl aus älterer Quelle) ohne Anführung eines besondern Grundes gerade dem Chalifen Muʿâwija I. die Meinung zugeschrieben, dass Sure 18: 110 (faman kâna jarǵû liḳâ'a rabbihi faljaʿmal ʿamalan ṣâliḥan) die letzte (einer Abrogirung nicht mehr ausgesetzte) Offenbarung im Koran sei (Al-Sujûṭî, Itḳân I, p. 34). Man darf wohl die Vermuthung wagen, dass die Gegner der Murǵi'ten diese Partei nicht ohne Absicht gerade durch den Umejjaden widerlegen lassen. Der hamzirte Stamm, von welchem der Parteiname abgeleitet ist, wird nicht selten mit √rǵu (hoffen) verwechselt.

2) z. B. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 240, 3.

3) vgl. Al-Mejdânî I, p. 57 unten, zum Sprichwort: ijjâka waḳâtil al-ʿaṣâ, für den Ausdruck Aġ. XIII, p. 52, 8 v. u. 59, 18.

4) Al-ʿIḳd III, p. 25 oben.

5) vgl. Fragm. hist. arab. p. 42 unten f.

6) Al-Masʿûdî V, p. 422, 1.

„Das erste, wovon ich mich zweifellos trenne — ich sage mich los davon, was die Murǵi'ûn bekennen;
„Sie sagen, man dürfe das Blut der Rechtgläubigen vergiessen,[1] während doch das Blut derselben geschont werden muss;
„Sie sagen, ein Rechtgläubiger könne zu den Ungerechten (ahl[2] al-ǵaur) gehören, während doch die Ungerechten (al-ǵâ'irûn) keine Rechtgläubigen sind".[3]

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Ursprung der Murǵi'tenpartei in dieser loyalen Auseinandersetzung mit der Umejjadenherrschaft zu suchen sei. Als später dieser Anlass schwand, und die Rechtfertigung der „Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen" alle Actualität verlor, verlegte die Murǵi'tenpartei den Schwerpunkt ihres Bekenntnisses auf die dogmatische Abschätzung des Einflusses der Gesetzesübung (ʿamal) auf die Seligkeit. Wir hätten demnach dieser dogmatischen Murǵi'a als historisches Prius eine politische Murǵi'a vorangehen zu lassen. Damit ist die sprachliche Dunkelheit, welche die wörtliche Bedeutung des Namens dieser Partei umgiebt,[4] freilich noch immer nicht aufgehellt.

Da die politisch-religiösen Gegner der Umejjaden, sofern sie nicht Chàriǵiten waren, zumeist die Partei der ʿAlîden ergriffen, so bildet die Murǵi'a einen natürlichen Gegensatz zur Shîʿa und das wirkliche Vorkommen einer solchen Entgegensetzung kann als Beweis der Richtigkeit unserer Anschauung dienen.[5] Noch in einem Gedicht des kejsânitischen Poeten Al-Sejjid al-Ḥimjarî (st. ca. 173—9), in welchem die beiden Söhne des ʿAlî verherrlicht werden, ruft der Dichter den Gegnern zu:

Chalîlejja lâ turǵi'â waʿlamâ * bi'anna-l-hudâ ǵejra mâ tazʿumâni.
„Meine Freunde! machet nicht irǵâ' und wisset, dass die rechte Leitung nicht dies ist, was ihr wähnt".[6]

---

1) Man erinnere sich nur an die Worte des Zijâd b. Abîhi an Ḥasan: „Ich liebe Fleisch zu essen (Leute zu tödten), aus welchem du gemacht bist" Al-ʿIḳd III, p. 5, 3 v. u.

2) Var. âl; diese LA. würde die Beziehung auf die Familie der Umejjaden noch besser begründen.

3) Ibn Ḳutejba p. 129 = Aǵ. VIII, p. 92, 13 ff., vgl. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge p. 5 Anm. 2.

4) vgl. Houtsma, De strijd over het dogma p. 34.

5) Ibn Ḳutejba p. 230, 15 ithnâni jatashajjaʿâni wathnâni murǵi'âni wathnâni jarajâni ra'ja-l-chawâriǵ. Aǵ. IV, p. 63 penult. ichtaṣama Shîʿî wa Murǵi'. Wo man nicht die politische, sondern die dogmatische Murǵi'a im Auge hat, wird dem Murǵi' entgegengesetzt: waʿîdî, Al-Tûsî, List of Shîʿa books p. 376 nr. 850, vgl. ibid. p. 368 nr. 808 jaḳûl bil-irǵâ', Gegensatz: jadhab ilâ-l-waʿîd.

6) Aǵ. VII, p. 16, 12. (Auf diese Stelle lenkte mein Freund Snouck meine Aufmerksamkeit.)

Das Irǵâʾ (Nomen verbi desselben Stammes, aus welchem Murǵiʾ Nomen agentis) bezeichnet hier die Verwerfung der ʿalîdischen Imâme und die Anerkennung ihrer Gegner. In der That wird in der Fortsetzung desselben Gedichtes (v. 10) die Anerkennung der Umejjaden (Ibn Ḥarb waʾashjâʿihi) mit dem Verbum jurǵiʾ bezeichnet. In übertragenem, vielleicht ironischem Sinne benutzt aber der Dichter dasselbe Wort mit Beziehung auf seinen eigenen Imâm:

„Mein irǵâʾ an Abû Hasan (ʿAlî)[1] ist das richtige (irǵâʾ), mich abwendend von den beiden ʿOmar (Abû Bekr und ʿOmar), ob sie nun gerecht oder verdammt sind".[2]

Die Murǵiʾten bildeten also eine loyale Gegenpartei gegen den „Berg", gegen jene unnachsichtlichen religiösen Bekämpfer der Umejjaden und im Verfolge der Geschichte auch anderer, dem Religionsgesetz zuwiderhandelnder Herrscher; denn der Widerwillen der Frommen gegen das Leben im Centrum der Regierung hört mit dem Sturz der Umejjaden nicht auf. Zwischen diesen beiden extremen Strömungen steht eine Mittelpartei. Derselben ist es gelungen, in das allgemeine Bewusstsein der Muhammedaner einzudringen und ihre Anschauung hat auch die meisten Spuren im Ḥadîth zurückgelassen. Diesen vermittelnden Theologen, denn von solchen ist ja die Rede, ist in der That ein kluges Kunststück gelungen. Da die Unwürdigkeit der Herrscher in religiösem Sinne trotz der Nachsicht der Murǵiʾa nicht gut zu leugnen war, so haben die Theologen die Lehre verbreitet, dass man den thatsächlichen Machthabern im Interesse der Ordnung des Staates und der Einheit des Islam in jedem Falle gehorchen müsse, auch wenn man davon überzeugt ist, dass sie persönlich die unwürdigsten Menschen seien. Durch die Verbreitung von Ḥadîthen, welche diese Lehre ans Herz legen, leisteten sie den herrschenden Kreisen ganz unabsichtlich einen unschätzbaren Dienst, und sie haben, wie es scheint, durch diese Thätigkeit nicht wenig dazu beigetragen, dass sich das gewöhnliche Volk bei jedem Herrscher beruhigte, das verpönte Regiment duldete und huldigend anerkannte, allerdings auch jeden Umsturz, wenn es demselben gelungen war, sich durch den Erfolg zu legitimiren, als vollzogene Thatsache hinnahm. Es handelte sich nur um die Beschwichtigung des religiösen Gewissens, welches von pietistischen Demagogen, Aufrührern und Prätendenten aufgewühlt wurde; war dies beschwichtigt, so kümmerte sich das allgemeine Volk wenig darum, ob Zejd oder ʿAmr auf dem Chalifenthrone sitzt.

1) Zu beachten ist, dass in diesem Sinne auch die I. Conj. von rǵu (tertiae w) gebraucht wird, z. B. in demselben Gedicht v. 1. arǵû Abâ Ḥasanin ʿAlijjan, vgl. Al-ʿIḳd III, p. 22, 11 in umejjadenfreundlichem Sinne: innî laʾarǵû lil-Ḥaǵǵâǵ, vgl. oben p. 90 Anm. 1.

2) Aġ. VII, p. 11, 12, vgl. ibid. l. 16 falejsa ʿalejja fî-l-irǵâʾi baʾsun.

„Kommet mit Ramla oder Hind, wir werden ihnen als Emiren der Rechtgläubigen huldigen“.[1]
„Was thut es uns und was kann es uns schaden, welcher König rings um uns her die Macht ausübt?“[2]

Auch für ältere[3] sowie für alle folgenden Zeiten charakterisirt das Wort des Dichters ʿAmr b. ʿAbdalmalik al-ʿItrî, des Zeitgenossen der Rivalität der beiden ʿAbbâsidenprinzen Amîn und Maʾmûn, den Gedankengang des Volks:

„Wir verlassen Baġdâd nicht, möge auch der oder jener fortziehen oder bleiben;
„Wenn wir nur angenehm leben können, was kümmert es uns weiter, ob der oder jener der Imâm ist?“[4]

II.

Die religiösen Bedenken räumten fromme Theologen mit ihren Ḥadîthen aus dem Wege. Wir werden uns nun mit dieser auf die Entwickelung des Staatslebens im Islam überaus einflussreichen Schicht von beschwichtigenden Traditionen beschäftigen. Der Leser wird die Beobachtung machen können, dass dieselben verschiedene Grade[5] der Vermittelung veranschaulichen, welche hier streng auseinander zu halten nicht nöthig erscheint. Alle verfolgen den gemeinsamen Zweck, zu lehren, dass man sich selbst dem ruchlosen Regiment widerstandslos unterwerfen müsse und es allein Gott zu überlassen habe, die ihm nicht gefälligen Herrscher zu stürzen. Bereits Abû Jûsuf hat in seinem Sendschreiben an Hârûn al-Rashîd die in diese Reihe gehörenden Lehren gesammelt;[6] auch in Al-Shejbânî's Werk über das Kriegsrecht findet man eine Sammlung derselben.[7] „Wer von seinem Herrscher etwas missbilligt, der möge es in Geduld ertragen, denn wer die Botmässigkeit auch nur um eine Spanne verlässt, der sirbt wie ein Heide“.[8] „Wenn eine Zeit lang eine tyrannische Regierung besteht, so ist dies besser, als eine Weile Revolution“.[9] „Wer sich von der Gesammtheit lossagt eine

---

1) Al-Masʿûdî V, p. 71, 6. 2) ibid. p. 174 penult.

3) vgl. bei Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen des Islams p. 356 unten.

4) Al-Ṭabarî III, p. 890.

5) In die oppositionelle Lehre ragt noch folgendes Ḥadîth hinein: „Man fragte den Propheten: Dieser dein Vetter Muʿâwija befiehlt uns, dies und jenes zu thun; sollen wir ihm gehorchen? Gehorche ihm, so sprach der Prophet, im Gehorsam gegen Gott, widersetze dich ihm in der Widersetzlichkeit gegen Gott“, Abû Dâwûd II, p. 131. 6) Kitâb al-charâǵ p. 5 ff.

7) Wiener Jahrbücher der Literatur XL, p. 58 f.

8) B. Fitan nr. 2.

9) Mâlik b. Anas, bei Al-Makkari I, p. 900, 4 sulṭan ǵâʾir muddatan chejr min fitnati sâʿa. Aehnliches wird auch als Wahlspruch des ʿAmr b. al-ʿÂṣî angeführt: sulṭân ẓalûm ġashûm chejr min fitna tadûm (Al-Jaʿkûbî II, p. 263, 14); bei Al-Mejdânî I, p. 313 ult. als muwallad angeführt).

Spanne weit, der hat den Strick des Islam (Zeichen der Unterwürfigkeit) abgeworfen". „Die Hölle hat sieben Pforten, die eine ist für jene bestimmt, welche das Schwert gegen meine Gemeinde (ummatî) ziehen".[1] „In meiner Gemeinde werden einstens viele, sehr viele Schlechtigkeiten überhandnehmen, wer aber die gemeinsame Sache der Muslimîn zu spalten unternimmt, den tödtet mit dem Schwerte, wer es auch immer sei". „Wie werdet ihr euch verhalten — so lässt man den Propheten fragen — wenn nach mir folgende Herrscher von dieser Beute sich aneignen werden (d. h. wenn sie den Staatsschatz verprassen werden)?" „Dann werden wir — so antwortet der Befragte — das Schwert auf die Schulter nehmen[2] und mit demselben kämpfen (gegen die Herrscher), bis dass wir dir wieder begegnen". „Ich aber — entgegnet der Prophet — werde dir etwas anzeigen, was besser ist als dies: Harre aus, bis du mir wieder begegnest!" „Man müsse jedem Emir Heerfolge leisten, ob er gerecht oder ruchlos ist (barran kâna au fâǵiran) und hinter jedem Muslim das Ṣalât verrichten, gleichviel ob er gerecht oder ruchlos ist".[3] „Haltet euch an den Gehorsam gegen euere Vorgesetzten und widersetzt euch nicht, denn ihnen gehorsamen heisst Gott gehorsamen, sich gegen sie auflehnen ist soviel, als sich gegen Gott auflehnen. . . . Wenn jemand euere Angelegenheiten verwaltet und gegen Gottes Gehorsam verstösst, so komme über ihn der Fluch Gottes (d. h. Gott wird ihn zu bestrafen wissen, aber ihr dürft den Gehorsam nicht versagen)".[4] Demjenigen, der das sunnawidrige Auftreten des Vertreters der Obrigkeit missbilligt, wird der Ausspruch des Propheten zugerufen: „man ahâna sulṭâna-llâhi fî-l-arḍi ahânahu-llâhu" „Wer die Regierung Gottes auf Erden geringschätzt, den wird Gott erniedrigen".[5] „Schmähet nicht die Regenten, denn handeln sie gut, so gebührt ihnen der Gotteslohn und euch liegt Dankbarkeit ob; handeln sie schlecht, so lastet auf ihnen die Sünde und euch liegt die Ausdauer ob; sie sind die Zuchtruthe, mit welcher Gott jene heimsucht, die er heimsuchen will; setzet der Heimsuchung Gottes nicht Zorn und Empörung entgegen, sondern empfanget sie mit Demuth und Unterwürfigkeit".[6] Aus diesem Gesichtspunkte betrachten die Vertreter dieser Ansichten den Tyrannenmord für verpönt: „Al-Ḥaǵǵâǵ ist eine von Gott verhängte Strafe, gehet der Strafe Gottes nicht mit dem Schwert entgegen".[7] Im allgemeinen wird den Recht-

1) Al-Tirmiḏî II, p. 191, 15.
2) vgl. B. Ǵizja nr. 18 waḍaʿnâ asjâfanâ ʿalâ ʿawâtiḳinâ.
3) Abû Dâwûd I, p. 252. II, p. 183, vgl. B. Ǵizja nr. 4.
4) Ibn Ḥaǵar IV, p. 319.
5) Al-Tirmiḏî II, p. 35.
6) Bei Al-Fachrî ed. Ahlwardt p. 40.
7) Al-ʿIḳd III, p. 22 unten.

gläubigen eingeschärft, zur Zeit politischer Aufstände und Umwälzungen (fitan) sich bei keiner Partei zu betheiligen, sondern ruhig zu Hause zu bleiben und in Ergebung und Ausdauer (ṣabr) das Ende abzuwarten. „Der Sitzende[1] ist besser als der Stehende, der Stehende besser als der Gehende, der Gehende besser als der Strebende".[2] „Seiet Stubenhocker" kûnû aḥlâsa[3] bujûtikum. „Selig ist, wer den öffentlichen Bewegungen aus dem Wege geht (inna-l-saʿîd laman ǵanaba-l-fitan),[4] und ist man gegen seinen Willen durch die Rebellen zur Bekundung seiner Gesinnung gezwungen worden, „so sei man lieber ʿAbdallâh der Getödtete, als ʿAbdallâh der Todtschläger".[5] Man möge zur Zeit der Fitna „seinen Bogen zerbrechen, die Sehnen zerreissen", „ein hölzernes Schwert[6] zur Hand nehmen" u. s. w.,[7] am liebsten aber sich vor solchen Revolutionen in die entlegensten und unbequemsten Schlupfwinkel zurückziehen,[8] um nur nicht in die Bewegung hineingezogen zu werden. In diese Gruppe gehören die Traditionen, in welchen die Gläubigen ermahnt und getröstet werden, dass, wenn es nicht möglich ist, das herrschende Schlechte mit Hand und Zunge zu verändern, es genüge, im Herzen dagegen zu protestiren.[9] „Wer Augenzeuge davon ist und es missbilligt, wird als jemand betrachtet, der es nicht mit angesehen hat" (man shahidaha wakarihahâ kaman ǵâba ʿanhâ).[10]

Dies waren allgemeine Grundsätze, welche die Theologen zur Unterstützung der bestehenden Ordnung und zur Verhütung bürgerlicher Wirren dem Volke gaben. Sie waren auch bemüht, für diese allgemeinen theoretischen Lehren praktische Beispiele aus der alten Geschichte des Islam

---

1) vgl. die Rede des Abû Mûsâ al-Ashʿarî an die Kufenser, Abû Ḥan. Dîn. p. 154, 5, dort heisst es, „der Liegende (al-nâʾim) ist besser als der Stehende". Für diesen Gebrauch von nâma in der ältern Sprache, Dozy, Supplém. p. 790ᵃ, vgl. Oesterr. Monatsschr. f. den Orient XII (1885) col. 209ᵃ ḳâʾim wanâʾim, Jâḳût IV, p. 594, 13.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 31.

3) Auch ḥilsa bejtika im Singular; für die Erklärung s. Scholien zu Abû-l-ʿAlâʾ Saḳṭ al-zand II, p. 156 v. 1, vgl. ḥils min aḥlâs bejtihi, Abû Ḥan. Dîn. p. 234, 19.

4) Abû Dâwûd II, p. 133.

5) Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 182.

6) Es liegt nahe, hier an einen Zusammenhang mit der bei Van Gelder, Mochtâr de vaalsche profeet (Leid. 1888) p. 72 erörterten Thatsache zu denken.

7) Al-Tirmiḏî II, p. 32.

8) B. Îmân nr. 10 (12). Unter diesem firâr min al-fitan ist daher nicht die Flucht vor moralischen Versuchungen (Krehl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam, Leipzig 1877, p. 36) zu verstehen, sondern die Vermeidung der Auflehnung gegen die Obrigkeit.

9) ZDMG. XLI, p. 57 Anm. 1.

10) Abû Dâwûd II, p. 142.

anzuführen, an welchen gezeigt werden sollte, dass fromme Muhammedaner der patriarchalischen Zeit das politische Leben und die Wirrnisse desselben unter dem Gesichtspunkte dieser friedliebenden Lehre betrachteten. Da berichtet Al-Aḥnaf b. Ḳejs: Ich zog aus, um „diesem Manne“ (nämlich ʿAlî vor der Kameelschlacht) behülflich zu sein. Da begegnete mir Abû Bakra und sprach: „Wohin gehst du?“ „Ich will diesem Manne zu Hülfe kommen“. „Kehre um!“ entgegnete Abû Bakra; ich hörte den Propheten sprechen: „Wenn zwei Muslime gegen einander das Schwert ziehen, so gelangen sie beide, der Mörder und der Ermordete, ins Höllenfeuer“.[1] Und als Nâfiʿ, Client des Ibn ʿOmar, der sich an der Revolte des Ibn al-Zubejr nicht betheiligen wollte, über sein ablehnendes Verhalten gegenüber dieser gegen das ruchlose Regiment in Syrien gerichteten Erhebung befragt wurde, lässt man ihn antworten: „Es heisst im Koran 2: 189 ‘Bekrieget sie (die Ungläubigen), damit es keine Empörung gebe und damit die Unterwürfigkeit Gotte zukomme’. Wir haben nun gekämpft, um der Empörung ein Ende zu machen und das Dîn Gottes zum Siege zu führen. Euer Krieg führt zur Empörung und dazu, dass das Dîn nicht Gottes sei“.[2]

Alle diesbezüglichen religiösen Berichte überragt an Deutlichkeit der folgende — auch dieser ist an Nâfiʿ angeknüpft. Als die Medînenser den Umejjaden Jezîd b. Muʿâwija der Chalifenwürde verlustig erklärten, da versammelte der Sohn ʿOmar's (dessen Client Nâfiʿ war) seine intimen Genossen und seine Kinder und redete sie so an: „Ich habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubrüchigen eine Fahne aufgehisst werden wird.[3] Nun wir haben diesem Manne (Jezîd) die Huldigung geleistet auf Gott und seinen Gesandten. Ich kenne aber keine grössere Perfidie,[4] als dass man einem Menschen die Huldigung leiste auf Gott und seinen Gesandten und ihm dann mit den Waffen in der Hand entgegenziehe“.[5] Diese Erzählung soll den Gläubigen aller Zeiten die Lehre geben, dass die schuldige Pflicht des Unterthanengehorsams selbst dem bösesten Herrscher,

---

1) B. Dijât nr. 2 = Fitan nr. 10.

2) B. Tafsîr nr. 14, vgl. nr. 103 Schluss, zu Sure 8: 33.

3) s. Th. I, p. 15, zu den Nachweisen Anm. 2 hinzuzufügen: B. Ǵizja nr. 22, Abû Dâwûd I, p. 275, Al-Dârimî p. 338. Die Nachricht von der Aufhissung der Fahne in der Ǵâhilijja scheint einer poetischen Figur ihren Ursprung zu verdanken; vgl. wajurfaʿ lakum fî kulli maǵmaʿatin liwâʾu, Zuhejr 1: 63 (ed. Landberg p. 165 v. 4), idâ mâ râjatun ruffiʿat limaǵdin, Al-Shammâch, Aǵ. VIII, p. 106, 21 = Tahdîb p. 418 penult.

4) Die lectio vulgata ist ʿudran, derselben ist aber die Variante ǵadran vorzuziehen.

5) B. Fitan nr. 22. Die Parallelstellen zu den hier angeführten Traditionen sind bei Muslim IV, p. 280—288.

den es je gegeben, nicht verweigert werden dürfe.[1] Das sollten sich die Leute merken, die im Ungehorsam gegen die, nach ihrer Ansicht, unreligiöse Obrigkeit eine Tugend suchten und in ihrer Bekämpfung die Märtyrerkrone erlangen zu können glaubten. Dieser Bestrebung sollte ja auch die Wandlung des Begriffes des „Märtyrers“ dienen, von welcher wir in einem der Excurse zu diesem Bande weitläufiger sprechen.

Wir haben die obige Gruppe von Traditionssätzen ohne chronologische Schichtung angeführt, weil die Vollziehung einer solchen in Ermangelung einer, wenn auch nur relativ zuverlässigen chronologischen Handhabe in sicherer Weise kaum möglich wäre. Man darf aber voraussetzen, dass der Grundgedanke jener Ḥadîth-gruppe in das I. Jahrhundert zurückreicht, jene Zeitepoche, in welcher der Widerspruch zwischen dem Geist der Regierung und den Idealen der Frommen am tiefsten empfunden werden konnte. Leute, welche nicht vom Trotz eines Saʿîd b. al-Musajjib beseelt waren, sondern wie jene gefügigen Theologen, die wir kennen lernten, einen modus vivendi mit den Mächtigen billigten, haben wohl zu jener Zeit die Traditionen verbreitet, deren Inhalt die Unterwerfung unter die faktische Herrschaft anrieth. Auch die Regierung jener ʿabbâsidischen Chalifen, welche, ohne jedoch das religiöse Leben zu beeinträchtigen, in der Formulirung des Offenbarungsdogmas von den Wegen der gangbaren Orthodoxie abwichen und die Vertreter der letztern verfolgten, geben Gelegenheit, über das Verhältniss der religiösen Gemeinde zu solchen Herrschern Betrachtungen anzustellen und die versöhnlicheren Elemente unter den Frommen im Interesse des Gemeinwohles zur weitern Entwickelung jener beschwichtigenden und ausgleichenden Grundsätze zu veranlassen.

Es offenbart sich auch in diesen Grundsätzen der Einfluss, den die Theologen dem Igmâʿ zueigneten, dessen Beachtung — wie wir am Schluss des vorigen Kapitels gesehen — aus mancher theologischen Verlegenheit herauszuhelfen berufen war. Gegen den von der Gesammt-Umma anerkannten Herrscher dürfe man sich nicht auflehnen, selbst wenn derselbe im Sinne strenger religiöser Ansprüche das Recht auf den Namen eines muhammedanischen Regenten eingebüsst hätte.

---

1) Die spätere orthodoxe Theologie zog auch die theoretischen Consequenzen dieser Lehre. Die Frage, ob man jenen Jezîd schmähen dürfe, wird ernstlich erwogen und nach Maassgabe des Verbotes der „Schmähung der Genossen“ (sabb al-ṣaḥḥâba, vgl. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 19—20) entschieden; darüber weitläufig bei Al-Damîrî II, p. 266, Al-Ḳasṭallânî V, p. 117 f., X, p. 193. Im V. Jahrhundert geht ein ḥanbalitischer Theologe, ʿAbd al-Mugîth b. Zuhejr al-Ḥarrî (st. 483), so weit, ein Buch fî faḍâʾil Jezîd (über die Vorzüge des Jezîd) zu veröffentlichen, wodurch er sich die heftige Polemik des Ibn al-Gauzî zuzieht (Ibn al-Athîr XI, p. 230).

Wie mächtig der Grundsatz des Igmâ' in der Beurtheilung politischer Verhältnisse die Gesinnung der Muhammedaner beeinflusste, werden wir jetzt noch an einem andern Beispiele beobachten können.

III.

Der orthodoxe Islam hatte ein Interesse daran, das Princip der Erblichkeit der Chalifenwürde im Bewusstsein des gläubigen Volkes nicht Wurzel fassen zu lassen. Die 'abbâsidische Regierung bedeutete wohl den Sieg des legitimistischen Princips, und die Träger der religiösen Lehre liehen dieser Dynastie ihre Unterstützung, aber nicht als Vergegenwärtigern der Legitimität, sondern als den actuellen Besitzern der Macht, deren Berechtigung durch die übereinstimmende Huldigung der Gemeinde (igmâ' al-umma) erwiesen ist.[1] Einzig und allein dies Igmâ' ist nach der Lehre des orthodoxen Islam das Maass der Berechtigung des Herrschers.[2] Der Imâm, den der Wille der Gesammtgemeinde anerkennt — al imâm al-mugtama' 'alejhi — ist der rechtmässige.[3] Al-imâma lâ tan'akid illâ bi-igmâ' al-umma 'an bikrat abîhim:[4] so lehrte man namentlich gegenüber denjenigen, welche die Legitimität auf die 'alîdische Familie beschränken wollten.[5] Wollte man nicht die Rechtmässigkeit der ersten drei Chalifen und des gesammten umejjadischen Chalifates in Zweifel ziehen, und hierdurch gleichsam an der Rechtscontinuität des muhammedanischen Staatslebens im I. Jahrhundert in bedenklicher Weise rütteln — und dies wollten

---

1) Nach Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen d. Islams p. 409, soll diese Anschauung in den Ideenkreis des alten Araberthums zurückreichen. Man darf in diesem Zusammenhange einen bereits im Islam lebenden, aber nichts destoweniger echtarabischen Dichter, 'Abdallâh b. Abî Tha'lab, anführen: (Hudejl. 242: 63) „Imâmun idâ-chtalafa-l-'âlimûna jalta'imûna 'alejhi-lti'âmâ".

2) vgl. Al-Tabarî II, p. 177 (Ibn 'Omar zu Mu'âwija). Das Vererben der Herrscherrechte bezeichnen die Frommen als Sunnat Kisrâ wa Kejsar (die Sunna heidnischer Reiche), Al-Sujûtî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 76, 2. 78, 6 u.

3) Fragmenta hist. arab. p. 145, vgl. eine Aeusserung Ma'mûns über das Verhältniss des Chalifates zum Igmâ' al-umma, Al-Mas'ûdî VII, p. 41 ff. Man legt solche Aeusserungen nicht ohne Absicht gerade 'abbâsidischen Regenten in den Mund. Noch in den Zeiten des ägyptischen Scheinchalifates wurde auf dies Igmâ' mit nicht unbedeutendem Applomb hingewiesen; siehe die Huldigungsurkunde bei Al-Sujûtî l. c. p. 199.

4) Al-Shahrastânî p. 51. Wer, wie Ibrâhîm al-Nazzâm ibid. p. 39 (vgl. oben p. 87 Anm.) die Competenz des Igmâ' leugnet, bekennt sich zugleich zur Lehre von der Unrechtmässigkeit der ersten Chalifen.

5) vgl. auch Snouck Hurgronje, Kritik der Beginselen 2. St., p. 65. 68 (Sonderabdruck).

die orthodoxen Lehrer nicht[1] —, so musste man das Igmâʿ al-umma, auf welches sich die Berechtigung jener Epochen der vor-ʿabbâsidischen Geschichte stützte, als den ausschliesslich competenten Maassstab in der Beurtheilung der politischen Verhältnisse im Reiche gelten lassen. Nur dies allein konnte als Sunna gelten; die Auflehnung gegen die Regierung, der Umsturz, und würde er auch theoretisch durch legitimistische Argumente gestützt, ist Fitna, und wird als solche der Sunna entgegengesetzt.[2]

Die ʿabbâsidischen Herrscher selbst und ihre politischen Vertreter und Propagandisten haben natürlich gegen die Umejjadenherrschaft das Recht der Legitimität geltend gemacht und unter dem Banner dieses Princips kämpfend die muhammedanische Welt unter ihr Scepter gebracht. Wer die Chuṭba's kennt, welche die Historiker aus der ersten Zeit der Herrschaft des Hauses ʿAbbâs erwähnen, weiss, dass es vorzugsweise das Argument der Erbberechtigung ist, von welcher die Kanzeln in jener Zeit widerhallen.[3] Man muss in Betracht ziehen, dass auch die Umejjaden und ihre Anhänger sich alle Mühe gegeben hatten, für die Berechtigung ihrer Dynastie genealogische Momente ins Treffen zu führen.[4] Sie hielten sich für edler als die nächste Prophetenfamilie und konnten es nicht verwinden, wenn man diese als den edelsten Zweig des Ḳurejsh-stammes pries. Der Dichter Ibn Mejjâda erhielt Geisselhiebe, weil er in einem Gedichte die Sippe Muhammeds den Banû Merwân vorsetzte.[5] Den Ueberresten solcher Anschauungen sollte mit dynastischem Ḥadîth entgegengearbeitet werden. Das vollkommenste und in seiner Absichtlichkeit durchsichtigste Ḥadîth dieser Art[6] ist folgendes:

Ǵubejr b. Muṭʿim berichtet, dass er und ʿOthmân b. ʿAffân den Propheten darüber zur Rede stellten, dass er das Fünftel der Kriegsbeute (welches nach Sure 8: 42 dem Propheten selbst, den nächsten Anverwandten

---

1) Hat man ja eine ganze Schaar von Ḥadîthen erdichtet, in welchen die Aufeinanderfolge des Abû Bekr, ʿOmar und ʿOthmân unverhüllt ausgesprochen wird; z. B. B. Adab nr. 117. Ein bemerkenswerthes Zeichen dieser Gesinnung bietet der Umstand, dass die Kirchenmänner unter Al-Muʿtaḍid die Promulgirung des antiumejjadischen Edictes (s. oben p. 47) des Chalifen mit Erfolg hintertrieben. Al-Ṭabarî III, p. 2164 unten. 2177 unten.

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 355, 9 raǵul tarfaʿuhu-l-fitna wataḍaʿuhu-l-sunna.

3) z. B. ibid. II, p. 422 oben.

4) Die ganze Rüstkammer solcher Argumente eröffnet in einer markigen Ansprache Abû Ṣachr al-Hudalî, Aġ. XXI, p. 145 oben.

5) Aġ. II, p. 102, 5 ff. vgl. einen Vers des Aʿshâ Hamdân Aġ. V, p. 160, 16 mit Bezug auf die B. Merwân: wachejra Ḳurejshin fî Ḳurejshin arûmatan * wa'akramahum illâ-l-nabijja Muhammadan.

6) Zur Beleuchtung dieser Stelle ist der Briefwechsel zwischen Muʿâwija und ʿAlî zu vergleichen bei Abû Ḥanîfa Dîn. p. 199, 17. 200, 4—6.

— li ḏî-l-ḳurbâ — desselben, sowie den Armen und Waisen zuzukommen hat) zwischen den B. Hâshim und den B.-l-Muṭṭalib auftheilte. Ich sagte: O, Gesandter Gottes! du hast unsere Brüder, die B.-l-Muṭṭalib, betheiligt, uns aber hast du nichts gegeben, während doch unsere und ihre Verwandtschaft zu dir dieselbe ist". Darauf antwortete der Prophet: „Die B. Hâshim und die B.-l-Muṭṭalib sind einerlei".[1] Ǵubejr sagte: „Die B. ʿAbd Shams und B. Naufal betheiligte er von diesem Fünftel gar nicht, sowie er die B. Hâshim und die B.-l-Muṭṭalib betheiligte".[2]

Man kann den dynastisch-legitimistischen Charakter dieses Ḥadîth nicht verkennen. Die Nachkommen der Linie ʿAbd Shams, des Ahnen der Umejjaden, sollen gegen die seines Bruders Hâshim, von dem die ʿAbbâsiden abstammen, zurückgesetzt werden. — Aber auch den ʿAlîden gegenüber waren familienrechtliche Argumente zur Geltung zu bringen. Es ist merkwürdig, dass die weltliche poetische Literatur, deren Vertreter die ʿAbbâsiden durch ihre reichlichen Gaben grossgezogen, von dem Vortrag dieser Argumente erfüllt ist.

Es handelt sich vorzugsweise darum, die Legitimität der ʿAbbâsiden den ʿAlîden, den eigentlichen legitimistischen Prätendenten, gegenüber zurückzuweisen. Diese, welche niemals auf das Igmâʿ al-umma sich zu berufen im Stande waren, sondern immer nur die Candidaten einer Fraction des Islam waren, mussten, um die Berechtigung ihrer Ansprüche nachzuweisen, die Erblichkeit der Chalifenwürde behaupten und dieselbe für eine ihrer Linien — deren gab es gar viele[3] — in Anspruch nehmen. Die ʿabbâsidischen Chalifen, welche in der ersten Zeit des Emporkommens ihrer Dynastie immerfort sehr eifersüchtig auf jede Huldigung blickten, die man den ʿAlîden entgegenbrachte[4] und beständig durch das Gespenst der ʿalîdischen Umtriebe beunruhigt wurden — verstand sich doch gegenüber denselben Al-Maʾmûn zu einer gefährlichen Concession — liessen sich recht gerne von ihren Hofpoeten und Schmeichlern Argumente gegen die Berechtigung ihrer Thronrivalen vordeclamiren. Sie dachten wohl, dass durch dieselben vertretene Ideen auf diesem Wege leicht ins Volk dringen könnten. Hârûn al-Rashîd, so hören wir, verlangte von seinen Dichtern, „dass sie sein eigenes Lob mit der Zurückweisung der Berechtigung der Nachkommen ʿAlî's und mit Angriffen gegen dieselben verbin-

1) B. Manâḳib nr. 3.

2) Abû Dâwûd II, p. 21. vgl. die Commentare zu der angeführten Koranstelle (Al-Bejḍâwî I, p. 367, 24).

3) „Keine Familie der Welt hat mehr männliche Abkömmlinge, als die des Abû Ṭâlib" Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 75, 8.

4) vgl. z. B. Aǵ. XXI, p. 120, 19.

den".[1] Diese Nachricht macht uns die Erscheinung erklärlich, dass wir in den Dichtungen der ʿabbâsidischen Hofpoeten so vielen erbrechtlichen Subtilitäten begegnen. In diesen poetischen Kreisen wird ein Argument breitgetreten, welches darin gipfelt, dass auch vom Standpunkte der Erbberechtigung die Nachkommen des Oheims des Propheten (ʿAbbâs) mehr Erbansprüche haben, als die Nachkommen des Tochtermannes,[2] oder dass dem Oheim die Erbfolge eher gebührt als dem Ohmssohne.

„Ist wohl der Oheim des Propheten in der genealogischen Reihenfolge ihm näherstehend oder der Oheimssohn;
Und welcher von ihnen ist seiner Nachfolge würdiger, und wer hat das Recht der Erbfolge zu beanspruchen?
Wenn nun ʿAbbâs mehr Recht hierauf hätte und ʿAlî auch nachher auf eine Verwandtschaft bestände,[3]
So mögen denn die Söhne des ʿAbbâs seine Erben sein, wie denn der Ohm den Ohmssohn von der Erbschaft verdrängen muss" —

dies Gedicht wird auf Veranlassung der Barmekiden vom Dichter Abbân b. ʿAbd al-Ḥamîd[4] vor Hârûn al-Rashîd vorgetragen.[5]

Noch weiter ging Al-Muʾammal, ein Hofdichter des Mahdî; der beruft sich noch obendrein auf den Koran, um zu beweisen, dass ʿAbbâs der richtige Erbe des Propheten war (wârithuhu jaḳînan);[6] und für ein Honorar von zehntausend Dirham — Abbân erhielt vom freigebigen Hârûn das doppelte — konnte der schwachköpfige Al-Mutawakkil folgendes erbrechtliche Lehrgedicht von Merwân b. Abî-l-Ǵanûb zu hören bekommen:

„Euer ist das Erbe Muhammeds, und durch eure Gerechtigkeit wird das Unrecht verbannt;
„Die Kinder der Töchter wünschen die Chalifenrechte, aber ihnen gebührt davon nicht, was unter den Nagel geht;
„Der Tochtermann ist kein Erbe, und die Tochter erbt nicht das Imâmat;
„Und jene, die euer Erbe beanspruchen, erben nichts als Reue".[7]

---

1) Aǵ. XII, p. 17, 9.

2) Al-Mubarrad p. 284 werden Gedichte mit ähnlicher Tendenz in ältere Zeiten zurückverlegt; vgl. Merwân b. Abî Ḥafṣa in Aǵ. IX, p. 45, 16.

3) Die Uebersetzung dieses Halbverses: „wakâna ʿAlijjun baʿda ḏâka ʿalâ sababi" gebe ich nur mit äusserster Reserve; man vgl. auch nasabuhum wasababuhum, Aǵ. XXI, p. 145, 2.

4) Th. I, p. 198.

5) Aǵ. XX, p. 76, vgl. XII, p. 18, 13. 18. 20.

6) Aǵ. XIX, p. 148, 6 v. u., oder wie ein anderer Dichter (mit Hinblick auf die Erbansprüche der ʿAlîden) sagt: dass die ʿAbbâsiden seien: wârithû-l-nabijji biʾamri-l-ḥaḳḳi ǵejri-l-taḳâḏubi, Aǵ. III, p. 91, 4 v. u.

7) Al-Ṭabarî III, p. 1466.

In diesem Sinne hören bisweilen die ʿAbbâsiden sehr gerne von ihren Schmeichlern, dass sie nicht nur Nachkommen des Oheims des Propheten sind, sondern als directe Nachkommen Muhammeds betrachtet werden können:

„humâ-bnâ rasûli-llâhi wabnâ-bni ʿammihi * faḳad karuma-l-ǵaddâni walabawâni.[1]

Durch solche selbstangeregte und gebilligte Schmeichelei sollte die Thatsache, dass sie nicht Descendenten, sondern nur Agnaten des Propheten sind, vergessen gemacht werden. Im allgemeinen war jedoch der Nachweis stärkerer Erbberechtigung nicht die alleinige Karte, welche die ʿAbbâsiden ausspielten; viel gewichtiger und im Gesammtbewusstsein des Volks für sie sprechend war der Umstand, dass jeder von ihnen durch das Iǵmâʿ der Gemeinde Muhammeds als der rechtmässige Imâm anerkannt wurde.[2] Dies war die festeste Stütze des Beherrschers des muhammedanischen Reiches. Diese Anschauung wurde zumeist von den Theologen propagirt. Nicht ungerne haben sie wohl — wie wir an einem Beispiele gesehen haben — in ihren Ḥadîthen die vollständige Unwürdigkeit der gottlosen Umejjaden gelehrt. Den ʿAlîden gegenüber bestrebten sie sich, im Interesse der herrschenden Dynastie die Belanglosigkeit erbrechtlicher Gesichtspunkte zu betonen. Die Würde des Chalifen könne nicht der durch Blutsverwandtschaft dem Propheten nächstberechtigte Erbe antreten. Um einer gegentheiligen Lehre alle Möglichkeit von vornherein abzuschneiden und die Frage des Chalifats dem Bereiche erbrechtlicher Subtilitäten zu entziehen, musste die Tradition das Princip statuiren, dass nichts, was dem Propheten gehört, Gegenstand der Vererbung sein könne. Niemand ist sein Erbe, zunächst in privatrechtlicher Beziehung und infolge dessen auch mit Bezug auf sein Herrscheramt. So wie sein Vermögen dem Staatsschatz anheim fällt, eben so hat über die Nachfolge die Gemeinde zu entscheiden.

Dieser Grundsatz wird in folgendem Ḥadîth bethätigt, welches für unsere Studien auch dadurch von besonderem Interesse ist, weil wir an ihm auch die Beobachtung machen können, wie viel tendenziöse Polemik sich in späteren Zeiten in die Hülle der verschiedenartigen exegetischen Behandlung der Texte eingeschlichen hat. In einem auf Mâlik b. Anas zurückgeführten Ḥadîth des Abû-l-Jaman b. Nâfiʿ heisst es: „Während ʿOmar b. al-Chaṭṭâb mit Mâlik b. Aus im Gespräch begriffen war, meldete der Thürsteher den Jarfâ b. ʿOthmân, ʿAbd al-Raḥmân b. ʿAuf, Zubejr b. al-ʿAwâmm und Saʿd

1) Aǵ. XXI, p. 130, 11. Auch der Chalife Al-Wâthiḳ wird von seinem Hofdichter ʿAlî b. al-Ǵahm (ibid. p. 255, 13) als „Sohn des Herrn der Herren“ (d. i. Nachkomme des Propheten) angeredet: Hârûnu jâ-bna sejjidi-l-sâdâti.

2) Aǵ. VIII, p. 177, 9 v. u. (chilâfa) ǵamaʿta bihâ ahwâʾa ummati Aḥmada.

b. Abî Wakkâṣ; dieselben wurden eingelassen. Später wurden auch ʿAlî und ʿAbbâs gemeldet, auch sie wurden eingelassen. Als sie nun vor dem Chalifen erschienen waren, riefen sie ihn als Schiedsrichter an in ihrem Streite betreffs des Hab und Gutes, welches der Prophet nach Besiegung des jüdischen Stammes der Banû Naḍîr vorgefunden und auf Gottes Befehl für sich behalten hatte. (Sie beanspruchten nämlich dies Vermögen als Erbtheil nach dem Propheten, dessen nächsten Anverwandten sie waren.[1]) Als die versammelten Besucher in ʿOmar drangen, die Streitfrage zu erledigen, entschied er dieselbe mit Berufung auf Muhammed's Ausspruch in folgenden Worten: Ich beschwöre euch bei demjenigen, durch dessen Erlaubniss Himmel und Erde bestehen! wisst ihr denn nicht, dass der hochselige Prophet sagte: Wir (Propheten) lassen nicht erben (d. h. unsere Hinterlassenschaft fällt nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Hinterlassenschaften, welche nach bestimmten Gesetzen und Normen den Verwandten anheimfallen), was wir hinterlassen, ist fromme Stiftung (d. h. es gehört dem Schatze).[2] In einer Parallelstelle wird dieser Ausspruch durch eine andere Erzählung eingeleitet.[3] Dort erzählt ʿÂʾisha, dass Fâṭima den Abû Bekr nach dem Tode des Propheten darum anging, dass er ihr ihr Erbtheil herausgebe, bestehend in dem Vermögen, welches der Prophet als seinen Antheil aus der Kriegsbeute erwarb. Da führte Abû Bekr der Erbwerberin gegenüber den Grundsatz an: „Wir hinterlassen kein Erbtheil, was wir hinterlassen, ist Stiftung“ (Lâ nûrith, mâ taraknâ ṣadaka).[4]

Dieser Satz, welcher — wie wir bereits eingangs angedeutet — über das blosse privatrechtliche Interesse hinaus die Absicht einschliesst, einem grossen staatsrechtlichen Princip zu dienen, ist der Shîʿa unbequem, ihre staatsrechtliche Opposition gründet sich ja in erster Linie auf die Erbansprüche des ʿAlî und der Fâṭima, und sie verdammt ja in der Usurpation der ersten Chalifen zuförderst die Confiscation der Rechte der gesetzlichen Erben des Propheten. Sie ändert daher den unbequemen Satz in folgender Weise: lâ jûrath (passivisch) mâ taraknâ ṣadakatᵘⁿ (eine Aenderung,

1) Dieser Streit zog sich bis tief in die ʿAbbâsidenzeit hinein. ʿOmar II. gab den ʿAliden das beanspruchte Gut, Jezîd II. confiscirte es wieder (Al-Jaʿḳûbî II, p. 366 unten). Al-Maʾmûn, der mit den ʿAliden pactirte, gab es ihnen wieder heraus (ibid. p. 573), Al-Mutawakkil zog es abermals als Staatsdomäne ein (Al-Balâḏorî p. 30—32), bis dass der shîʿa-freundliche Chalif Al-Muntaṣir (248) die Ansprüche der ʿAliden wieder anerkannte (Al-Masʿûdî VII, p. 303).

2) B. Maġâzî nr. 14. 40.

3) vgl. auch Al-Ṭabarî I, p. 1825, 9 ff. 1826, 14 mit der LA. nûrath.

4) B. Farḍ al-chums nr. 1. Abû Dâwûd II, p. 19—21. vgl. Al-Tirmiḏî I, p. 304.

welche in dieser transscribirten Form nicht genügend veranschaulicht werden kann). Durch diese graphische und syntaktische Correctur erhält der fragliche Grundsatz folgenden Sinn: „Was wir als Stiftung hinterlassen, wird nicht geerbt (aber alles übrige fällt unter das regelmässige Erbschaftsgesetz).[1] In der That stellt die Shî'a im Unterschiede gegen die sunnitische Anschauung die Lehre auf, dass das Vermögen der Propheten ebenso den Gesetzen des Erbrechtes unterworfen ist, wie das anderer Menschen. Um aber die Möglichkeit der shî'itischen Aenderung der in Rede stehenden Tradition zu verringern, haben sunnitische Traditionare vor das letzte Wort dieser Erzählung das Wörtchen fahuwa als Copula eingeschoben: mâ taraknâ fahuwa ṣadakat^{un}".[2] Wer mit dem arabischen Satzbau vertraut ist, versteht es, dass ein solches Einschiebsel die shî'itischerseits versuchte Wendung des Sinnes dieses Ausspruches geradezu ausschliesst.[3]

IV.

Wir werden im weitern Verlauf dieser Abhandlung auf die Thatsache noch zurückkommen, mit welch freier Selbständigkeit die muhammedanischen Theologen dem in die kanonischen Sammlungen aufgenommenen Traditionsmaterial gegenüberstehen. Aber des Zusammenhanges wegen wollen wir schon an dieser Stelle eine in diesen Kreis der Betrachtung gehörige Erscheinung vorwegnehmen.

Die muhammedanischen Theologen der spätern Zeit hielten die Ausschliessung der Erblichkeit des prophetischen und königlichen Charakters des Muhammed für ein so cardinales Moment der orthodoxen Lehre, dass sie gegen jede Trübung derselben selbst in dem Falle ernste Opposition machen, wenn sie dadurch in Widerstreit gegen irgend einen Traditionssatz gerathen, aus welchem die gegentheilige Anschauung gefolgert werden könnte.

Die starre Zurückweisung eines jeden Versuches, die Würde des Muhammed als nicht auf seine eigene Person beschränkt und in derselben abgeschlossen, sondern auch in Nachkommen fortwirkend zu betrachten, ist der hauptsächlichste Unterschied zwischen der orthodoxen Lehre und der jener Secten, welche sich auf 'alîdischer Grundlage auferbauten. Die Grundidee, welche diese Partei vertrat, ist das Princip der Erblichkeit der prophetischen Würde und der Herrschaft im Reich, welche sie für

1) Al-Ḳasṭallânî V, p. 215. VI, p. 315.

2) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 231 bietet in ihrer Vulgata diese LA.: la nûrith, mâ taraknâ fahuwa ṣadakat^{un}. In der Shejbân. Recension p. 317 fehlt fahuwa. Dieses Einschiebsel auch bei Abû Dâwûd II, p. 21 Ende des Kapitels.

3) Man vgl. Al-Mas'ûdî III, p. 56.

die Familie Muhammed's in der Linie der Fâṭima zu erkämpfen strebte. Da nun Annahme oder Ablehnung dieses Principes zur Kampfparole wurde zwischen den Parteien, so mussten die Orthodoxen dahin streben, dass die Tradition nichts darbiete, was den Anhängern des Hereditäts- und Legitimitätsprincipes als unanfechtbarer Titel dienen könnte. Was von ʿAlî und seinen Kindern Schönes und Gutes im Namen des Propheten gesagt ward, das durfte aufrecht bleiben,[1] ja es haben orthodoxe Autoritäten in dieser Beziehung geradezu shîʿitisch aussehende Traditionen propagirt. Hingegen sollte alles als entschieden unrichtig erklärt werden, worin die Ansprüche der Nachkommen ʿAlî's auf besondere Heiligkeit und auf Rechte im Reich einen Anhaltspunkt finden könnten. Es musste demnach das Princip der Erblichkeit geistiger Würde überhaupt getilgt werden. Das Beispiel, welches wir anführen wollen, ist ein kennzeichnendes Zeugniss für diese Bestrebung, um so mehr, da es uns zeigt, dass die orthodoxe Theologie gegen solche Traditionen selbst in dem Falle ankämpfte, wenn es denselben, wie es bei ihrem anscheinend gleichgültigen Charakter nicht auffallen kann, gelungen war, in die kanonischen Sammlungen einzudringen.

Es ist nicht eben auffallend zu nennen, dass uns die orthodoxe Tradition, trotz ihrer kleinlichen Detailkrämerei in allen den Propheten betreffenden Dingen, von den Söhnen Muhammeds so wenig zu sagen hat, und dass eine unverkennbare Unsicherheit sie kennzeichnet in den wenigen Berichten, welche sie uns in diesem Punkte bietet. Starben ja die männlichen Kinder des Propheten alle im zartesten Alter. Die Nachrichten sind selbst darüber nicht einig, ob Ibrâhîm, der Sohn des Propheten, ein Kind der Koptin Maria oder der Chadîga gewesen sei. Dieser Ibrâhîm starb im Alter von 17—18 Monaten, er hatte noch nicht einmal sein Säuglingsalter (zwei Jahre) zurückgelegt. Hieran knüpft die Tradition folgende Bemerkung: „Hätte Gott beschlossen, dass es auch nach Muhammed noch Propheten gebe, so wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, aber es giebt keinen Propheten nach Muhammed".[2] Diese Tradition wird nun von manchen maassgebenden orthodoxen Theologen angefochten. Ibn ʿAbd al-Barr (st. 463) sagt: „Ich weiss nicht, was dies bedeuten soll. Noah war Prophet, und alle Menschen stammen von Noah ab. Gälte es nun als ausgemacht, dass Prophetenkinder auch Propheten werden, so müssten alle Menschen Propheten sein".[3] Noch schärfer polemisirt Al-Nawawî (st. 676)

---

1) Abû Mûsâ führt folgenden Ausspruch des Propheten an: „Ich und ʿAlî und Fâṭima und Ḥasan und Ḥusejn werden am Tage der Auferstehung auf meinem Zeltdache am Fusse des Gottesthrones stehen" Al-Zurḳânî IV, p. 174, vgl. ibid. I, p. 151.

2) B. Adab nr. 108.

3) Ibn Ḥagar I, p. 188 nr. 394.

gegen diese Traditionen: „Wenn von einigen Alten der Satz überliefert wird: 'Wäre Ibrâhîm am Leben geblieben, so wäre er auch Prophet geworden'[1] — so erklären wir dies für nichtig, für einen gewagten Eingriff in die Geheimnisse Gottes, für eine kühne Vermuthung und gegen grosses gerichteten Angriff".[2] Und dieser Satz stützt sich doch auf die Autorität von drei Genossen Muhammed's. Daraus ist zu ersehen, wie die orthodoxe Theologie dem Versuche entgegentritt, die Möglichkeit des erblichen Charakters der geistigen Würde des Propheten verlauten zu lassen. Wir mögen jedoch nicht glauben, dass die Theologen bis ins V. Jahrhundert gewartet haben, um gegen ein Ḥadîth zu protestiren, aus welchem die Erblichkeit des Prophetencharakters gefolgert werden könnte. Nach ihrer Art haben sie der einen Tradition eine Gegentradition entgegengestellt, mit der Absicht, gegen die aus der erstern zu folgernden Lehre zu kämpfen. Als Gegen-ḥadîth glauben wir in unserm Falle den folgenden Ausspruch betrachten zu dürfen: „Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre es sicherlich ʿOmar".[3] Damit sollte dem Glauben von der Erblichkeit des heiligen Charakters in der Linie der Fâṭima entgegengetreten werden.[4]

V.

Aus den bisher berücksichtigten Momenten ist es ersichtlich, dass die Ḥadîth-bildung zur Zeit ihres Aufschwunges unter den ʿAbbâsiden zur Ausarbeitung traditioneller Aussprüche dienlich war, welche die Anerkennung der Principien, auf welche die Nachkommen des ʿAbbâs ihr Recht begründeten, fördern konnten. Was wir bisher gesehen haben, ist jedoch zumeist eine negative Begründung derselben zu nennen, die Erschütterung des Bodens, auf welchen sich die Gegner stellten. Nach unseren bisherigen Erfahrungen wird es nicht auffallend sein, dass wir auch aus dieser Zeit stammenden Tendenz-ḥadîthen begegnen, in welchen die Sache der Dynastie in viel directerer Weise unterstützt wurde.

Wir haben bereits oben p. 99 eine solche dynastische Tendenztradition sehen können. Es giebt deren sehr viele, welche ihr Gepräge noch viel

1) In diese Gruppe ist auch die bei Abû Dâwûd II, p. 43 angeführte Tradition zu zählen, dass über Ibrâhîm das Todtengebet nicht gesprochen wurde (dies ist Privilegium von Propheten und Märtyrern).

2) Tahḏîb I, p. 133 unten, vgl. Al-Ḳasṭallânî X, p. 124.

3) Al-Tirmiḏî II, p. 293. Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 196.

4) In späterer Zeit hat man sich nicht gescheut, die Worte auszusprechen: „könnte es noch nach Muhammed einen Propheten geben, so wäre es sicherlich Al-Ġazâlî". Gesammelte kleine Schriften von Al-Sujûṭî. Hdschr. der Leidener Universität nr. 474 (8) fol. 6ᵃ.

merklicher zur Schau tragen. Und solche Aussprüche zu münzen, war im Interesse der Anerkennung der Dynastie um so wichtiger, als auch die gegnerischen Parteien, zunächst die verschiedenen ʿalîdischen Fractionen, welche der Sache der ʿAbbâsiden lange genug gefährlich waren, ihre Erdichtungen ins Volk brachten, um die Sache der Gegner auf religiösem Grunde zu discreditiren. Schon die Umejjaden fühlten sich gezwungen, ihre Hoftheologen in Bewegung zu setzen, um gegenüber den ʿalîdischen Ansprüchen religiöse Waffen zu erzeugen. Es mochte schwer halten, die im Bewusstsein fast aller Volksschichten geheiligten Personen des ʿAlî und seiner Kinder, um deren Haupt man sehr früh begann, den Nimbus des Märtyrerthums zu zeichnen, in religiösen Formen zu verlästern. Man griff denn zu dem Auskunftsmittel, den heidnischen Urvater als vorbildlichen Typus seiner Nachkommen zu verunglimpfen. Man liess den Propheten sagen, dass Abû Ṭâlib, Vater des ʿAlî, tief in der Hölle sitze: „vielleicht wird ihm meine Fürbitte am Tage der Auferstehung nützen, so dass er dann in eine Lache von Feuer versetzt wird, die ihm nur bis an die Fersen reicht, jedoch so heiss ist, dass ihm das Gehirn davon sieden wird“.[1] Natürlicher Weise haben dann dem gegenüber die Theologen der ʿAlîden jene Unzahl von Traditionen erdichtet, die sich mit der Glorificirung des Abû Ṭâlib beschäftigen,[2] lauter Aussprüche aus dem Munde des Propheten. Es ist interessant die Fluth von Polemik zu beobachten, die sich in solche Gegentraditionen ergiesst.

Unter anscheinend ruhiger Oberfläche wogen in diesen Aussprüchen die heftigsten Kämpfe. Oft sieht man deutlich, wie ein Ausspruch direct gegen ein von den Gegnern verkündetes speciellés Moment gerichtet ist. So spiegelt sich z. B. der Streit zwischen den Anhängern ʿAlî's und den Gegnern, welche die Legitimität der Wahl des Abû Bekr vertheidigten, in zwei Gruppen von Traditionen wieder, welche je einem von den beiden die Ehre, der erste Anhänger des Propheten zu sein und zu allererst mit dem Propheten gebetet zu haben, vindiciren. Man kann diese beiden Gruppen von Traditionen bei Al-Ṭabarî neben einander finden. Keiner einzigen unter denselben ist der Stempel ihrer Tendenz so unverkennbar auf die Stirn gedrückt, als einem auf ʿAbbâd b. ʿAbdallâh zurückgeführten Ausspruch: Ich hörte ʿAlî sagen: „Ich bin der Diener Gottes und der Bruder des Gottgesandten, ich bin der grosse Ṣiddîḳ, nach mir wird dies nur ein Lügner beanspruchen wollen, ich habe mit dem Propheten um neun

1) Sprenger, Mohammad II, p. 74.

2) Eine grosse Auswahl findet man bei Ibn Ḥaǵar IV, p. 214 ff. und ibid. p. 239. vgl. B. Ǵanâ'iz nr. 81.

Jahre früher das Gebet verrichtet, als alle anderen Menschen".[1] Man muss hierbei im Auge behalten, dass der Ehrentitel eines Ṣiddîḳ von der sunnitischen Tradition dem Abû Bekr gegeben wird.

Die Erdichtungen, welche in speciell umejjadischem Interesse hervortraten, ohne der allgemeinen Sunna zu dienen, sind aus Gründen, welche oben p. 45 berührt wurden, im nächsten Geschlecht unterdrückt worden; da galt es mehr, das ʿabbâsidische Herrscherrecht theologisch zu stützen. Auch dies Interesse wurde in Traditionen verkörpert, in welchen der Ahnherr der Dynastie, der „Ohm", verherrlicht, vertheidigt, und gegenüber den Ahnen der gegnerischen Prätendenten herausgestrichen werden sollte. Wenn wir bedenken, dass mehrere der Chalifen selbst Interesse für Traditionsforschung und -verbreitung bezeugten (wir wissen ja jetzt, was dies bedeutet), so können wir begreifen, wie leicht solche Erdichtungen von der höchsten Stelle aus begünstigt und gefördert werden konnten. Der Chalife Al-Mahdî, der dritte ʿAbbâside (158—169), wird bei Ibn ʿAdî in der Liste der Ḥadîthunterschieber erwähnt.[2] Al-ʿAbbâs wird in solchen Mittheilungen, trotzdem er sich lange genug der Sache des Propheten widersetzt hatte,[3] mit dem Heiligenschein umgeben. Zur Zeit der Regennoth soll ʿOmar in seinen Gebeten (istisḳâʾ) sich nicht mit der Berufung auf den Propheten begnügt, sondern den ʿAbbâs ins Treffen geführt haben, weil ihm derselbe besonders geeignet erschien, die Barmherzigkeit Gottes zu erwirken: „O Allâh! — so sagte er in seinem Gebete — wir pflegten uns sonst in unseren Bitten auf den Propheten zu berufen, und du hast uns Regen gespendet; heute berufen wir uns auf den Oheim des Propheten (Al-ʿAbbâs), so spende uns doch Regen". Und diese Berufung hat ihre Wirkung nicht verfehlt.[4] Hier ist ein allgemein üblicher Gebrauch[5] in ʿabbâsidischem Parteisinne benutzt worden. Den Nachkommen eines solchen heiligen Ahnherrn gebühre wohl am besten die Führung der rechtgläubigen Gemeinde. Diese Fabel bildete auch einen der Ruhmestitel der ʿabbâsidischen Chalifen, und sie hören gerne, wenn ihre Schmeicheldichter sich auf denselben berufen. Al-Mutawakkil lässt auf eine Denkmünze ein Gedicht prägen, in welchem von der „Familie Hâshim" gesagt wird, dass „durch ihr Verdienst der Erde Regen verliehen wird, nachdem ihn Gott lange zurückgehalten".[6] Ibn al-Rûmî rühmt in seiner dem Chalifen Al-Muʿtaḍid (279—289) gewidmeten Ḳaṣîde:

---

1) Al-Ṭabarî I, p. 1160.

2) Bei Al-Sujûṭî, Taʾrîch al-chulafâʾ p. 106, 22. 109, 17. ibid. p. 143, 6 u. wird ein Ḥadîth erwähnt, in dessen Isnâd sechs Chalifen als Gewährsmänner genannt sind.

3) B. Ǵanâʾiz nr. 80.

4) Aǵ. XI, p. 81, Tahḏîb p. 332.

5) Th. I, p. 35.

6) Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 193, 9.

„Euer Ahn, Al-ʿAbbâs, ist jener, dessen Name nicht versagte, wenn man denselben in der Noth zur Erlangung des Regens benutzte,
„Er spaltete die Wolken durch ein erhörtes Gebet und es willfahrte ihm das Blinken der Blitze, das wasserspendende“.[1]

Al-ʿAbbâs beklagte sich einst beim Propheten: Was haben die Ḳurejshiten gegen uns einzuwenden? Einander begegnen sie mit freundlichen Gesichtern, nur uns gegenüber thun sie dies nicht! Da gerieth der Prophet in Zorn und sein Gesicht wurde roth und er sprach: Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist; in keines Menschen Herz hält der Glaube seinen Einzug, bis dass er nicht euch liebt um Allâh's und seines Gesandten willen. O ihr Menschen, wer meinen Oheim kränkt, der hat mich gekränkt, denn der Oheim des Menschen ist völlig so wie sein Vater.[2]

Die Ḳurejshiten, die trotz aller Stammesanhänglichkeit den ʿAbbâs nicht mögen, sind hier wohl die ʿAlîden. Man erkennt leicht das Bestreben, aus der Anerkennung der ʿabbâsidischen Sache eine religiöse Angelegenheit (lillâhi wali-rasûlihi) zu machen. Die dynastische Tendenz spiegelt sich auch in dem Umstande, dass in diesen und verwandten Aussprüchen der Oheim, ʿAmm, so auffallend hervorgekehrt wird (s. oben p. 101). Von solchen Erdichtungen war nur ein Schritt dazu, durch den Propheten direct dem ʿAbbâs verkünden zu lassen, dass seine Nachkommen die Chalifenwürde erlangen werden.[3]

Gerne haben die Frommen dieser Zeit die gehässige Erinnerung an die gottlose umejjadische Zeit in die Form des Ḥadîth gefasst. Die Factoren der Verdrängung des religiösen Elementes sollten für alle Zeiten dem Hasse der Muhammedaner überantwortet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bereits die frommen Zeitgenossen in dieser Beziehung vorgearbeitet hätten; aber es wäre ja gewagt, sichere Behauptungen über den Zeitpunkt der Entstehung solcher Aussprüche aufstellen zu wollen. Thatsache ist nur so viel, dass die ʿabbâsidische Herrschaft der Propagirung solcher Ḥadîthe sehr günstig war. Dahin gehört z. B. die Gruppe der Traditionen, in welchen der Stamm Thaḳîf, aus welchem der Tyrann Al-Ḥaǵǵâǵ erwuchs, im Namen des Propheten verurtheilt wurde;[4] dahin der Spruch des Propheten, in welchem einem Menschen, der seinen Sohn Al-Walîd nennt, folgender Verweis gegeben wird: „Ihr nennt euere Kinder mit den Namen euerer Pharaonen. Fürwahr, es wird ein Mann Namens Al-Walîd erstehen, der meiner Ge-

---

1) Jatîmat al-dahr II, p. 303.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 304 unt., vgl. Tahḏîb p. 332 unt. Ueber ṣinwu abîhi, Fleischer, Kleinere Schriften II, p. 137, vgl. auch die Anwendung Ag. XV, p. 90, 22.

3) Fragm. hist. arab. p. 198, vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 354.

4) Th. I, p. 100.

meinde mehr Schaden zufügen wird, als Pharao seinem Volke brachte".[1] Man glaubte, setzt der Berichterstatter Jaʿkûb b. Sufjân (st. 288) hinzu, dass Al-Walîd, der erste, gemeint sei, bis man den andern Walîd, den Enkel des ʿAbdalmalik erlebte.

VI.

Noch mehr als die zur Herrschaft gelangte Partei fühlten die gegnerischen Fractionen das Bedürfniss, ihre Ansprüche auf die Autorität des Prophetenwortes zu bauen. In ihren Kreisen erblüht noch mehr als innerhalb der officiellen Partei das Unwesen der Tendenztradition. Die Shîʿa hat sich erst sehr spät, durch politische Umstände, deren Besprechung nicht in den Rahmen dieser Studien gehört, zu einem selbständigen Organismus innerhalb der grossen muhammedanischen Völkergemeinde gestaltet. In den ersten Jahrhunderten[2] bildete sie innerhalb der Gesammtgemeinde des Islam eine in viele Kanäle auslaufende oppositionelle Strömung gegen das herrschende Chalifat. So wie sie keine feste Organisation hat, so hat sie auch keine feste dogmatische Stellung; ihre Lehrsätze ranken sich wild und frei, ohne die Disciplin, welche nur ein festgefügtes Kirchenwesen verleihen kann, an dem Lehrinhalt des orthodoxen Islam empor. Selbst gutgesinnte, regierungs- und religionstreue fromme Männer sind von den ʿalîdischen Liebhabereien der ältern Shîʿa durchdrungen. Zum Ketzer wurde man erst durch die Uebertreibung solcher sonst unanfechtbarer Liebhabereien. Es giebt nur in einander leicht übergehende Stufen des „Tashajjuʿ", wie man diese Liebhaberei nannte: es kann ein Tashajjuʿ ḥasan,[3] oder ein Tashajjuʿ ḳabîḥ[4] geben. Das erstere wird im allgemeinen als rühmliche Gesinnung oft hervorgehoben. Von einem Schisma ist in den älteren Zeiten keine Rede,[5] sondern höchstens von einer zu Gunsten der ʿalîdischen Prätentionen wirkenden innern Propaganda — einer solchen verdankte ja auch das Haus der ʿAbbâsiden seine Erhebung —, welche zuweilen zu politischen Umwälzungen und zur Installirung ʿalîdischer Dynastien führte. Die Wirkungen waren aber zunächst von örtlicher, provinzieller Bedeutung und hatten nicht die Folge, eine neben der Sunna-gemeinde als besondere Kirche aufkommende Shîʿa-gemeinde zu begründen. In jenen Zeiten ist der Shîʿitismus

1) Fragm. hist. arab. p. 112.
2) Man vgl. über die innere Bedeutung der Shîʿa in diesen Zeiten Snouck Hurgronje's grundlegende Darstellung in Mekka I, p. 26 ff.
3) vgl. Houtsma in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Jaʿkûbî I, p. IX.
4) Aġ. VIII, p. 32, 6.
5) s. Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 7. 24.

ein Zweig am Stamme des Islam, ebenso wie irgend eine andere dogmatische oder ritualistische Richtung: ein Madhab, keine Sekte.[1] Nur die Extremen unter ihnen, also die „Uebertreiber“, und jene, welche sich mit stillen Aspirationen nicht begnügend gegen die herrschende Gewalt rebelliren, wurden als ausserhalb der Sunna stehend betrachtet. Die Führer und Förderer dieser freien Propaganda, unter denen sich, bei der Natur des geistigen Lebens im Islam, neben den politischen Momenten zumeist auch theologische Elemente in den Vordergrund drängten, liessen nun mit Vorliebe das Wort Gottes und des Propheten für sich kämpfen. Der Koran ist in diesen Kreisen in zweifacher Weise eine der beliebtesten Parteiwaffen.

Bekanntlich beschuldigen diese Kreise die Anhänger der orthodoxen Sunna-lehre damit, den Koran gefälscht, durch Hinweglassungen in ihrem Sinne präparirt zu haben. ʿOthmân, der die Redaction des geläufigen Korantextes veranlasste, wird von ihnen verdächtigt, gelegentlich seiner Redactionsthätigkeit 500 Wörter des geoffenbarten Textes unterschlagen zu haben, darunter den Satz: „Fürwahr, ʿAlî ist die Leitung“.[2] In Sure 25: 30 soll in der Stelle: „Hätte ich nur nicht N. N. (fulânan) zum Freund erwählt“, ursprünglich ein bestimmter Eigennamen gestanden haben, den man getilgt und durch das unbestimmte Fulân ersetzt habe.[3] Jeder kennt die in Europa durch Mirza Kazembeg bekannt gemachte shîʿitische Sûrat al-nûr.[4]

Den Versuch der ʿalîdischen Partei, den gangbaren Koran als gefälscht zu erklären und denselben unter dem Titel der restitutio in integrum durch allerlei Interpolationen für ihre Zwecke zu präpariren, hat die orthodoxe Theologie seit alter Zeit gehörig gebrandmarkt. Sie beschuldigt die Gegner, dass sie so wie Juden und Christen den Text der heiligen Schrift in tendenziöser Weise fälschen[5] und auf diese Bewegung bezieht sich auch das auf den Propheten zurückgeführte Wort (in späteren Traditionssammlungen): Gegen sechserlei Menschen habe ich meinen Fluch geschleudert und Gott und jeder von Gott erhörte Prophet hat sie verflucht: Wer zum Buche Gottes etwas hinzufügt u. s. w.

Dieser Streitpunkt zwischen den Sunna-anhängern und den ʿalîdischen Parteigängern zieht sich bis in die neuere Zeit hinein. Ich führe einige

---

1) Den Uebergang zur Sektirerei können wir an Verhältnissen beobachten, wie es jene sind, welche Ibn Ḥaukal ed. de Goeje p. 65, 21 beschreibt.

2) Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 14.

3) Mafâtîḥ al-ġejb VI, p. 470.

4) Man findet das ganze Material in Nöldeke's Geschichte des Korans p. 216—220.

5) Al-ʿIḳd I, p. 269 in einer Parallele zwischen Rawâfiḍ und Juden.

charakteristische Worte aus Ricaut's Werke an, welche uns zeigen, wie sich dieser Streitpunkt in der populären Auffassung seiner Zeit gestaltet hatte.

„Die Türken aber zeihen die Perser — sagt Ricaut — dass sie den Alcoran corrumpirt, einige Worte darin geändert und dass sie die Strichlein und Puncte unecht darin gesetzt haben, also dass an unterschiedlichen Orten der Verstand desselben ungewiss und zweifelhaft worden. Um welcher Ursach willen denn auch die Alcorans, so man von Babylonien gebracht, als der Grossherr sich selbiger Stadt bemächtigt, in dem Serail an ein besonder Ort gelegt und in der männiglich bei höchster Straff und Fluch verboten worden, solche nicht zu lesen". Und in dem Widerlegungsschreiben des Mufti Asad Efendi gegen die Shîʿiten: „Ihr verwerft von dem Alcoran das Kapitel von der Decke (Sure LXXXVIII), als wenn es nicht authentisch wäre; Gleiches thut ihr auch mit den 18 Versen, die uns wegen der Heiligkeit der Aische offenbart worden seyen".

Solche parteiliche Veränderungen am Koran gehören aber bereits jener Zeit an, in welcher sich die Shîʿa von dem Körper des sunnatreuen Islam loszulösen beginnt. Aelter und allgemeiner verbreitet ist die Bestrebung, für die Ansicht Glauben zu beanspruchen, dass die Sunna-anhänger die Interpretation des Koran fälschen.[2] Die richtige Interpretation einer ganzen Reihe maassgebender Stellen, welche von den Sunniten todtgeschwiegen und unterdrückt worden sei, biete die untrüglichsten Beweise für die Berechtigung der ʿalîdischen Aspirationen. Soll ja nach ihrer Ansicht der Koran über die Gestaltung der Zukunft ebenso wie über die Verhältnisse der eigenen Zeit Lehren enthalten.[3] Darauf bezieht sich der dem Propheten zugeschriebene Ausspruch bei Ǵâbir al-Ǵuʿfî, einem eifrigen theologischen Verfechter der ʿalîdischen Theorien (st. 128):[4] „Ich führe Krieg wegen der Anerkennung des Koran als göttliches Buch, und ʿAlî wird kämpfen wegen der Erklärung des Koran".[5] Dieser Ǵâbir, ein einflussreicher Traditionsverbreiter in Kûfa — über welchen Abû Ḥanîfa das Urtheil fällte,

1) Neueröffnete Ottomanische Pforte I, p. 82ᵃ. 84ᵃ.

2) Es ist dem Muhammedaner so selbstverständlich, dass ein politisches Parteiinteresse mit Hülfe des Taʾwîl verfolgt wird, dass man in einem dem Chosru Anûschirwân zugeschriebenen Ausspruch über persische Politik auch auf die Gestaltung derselben die Interpretation der heiligen Bücher Einfluss üben lässt. Al-Ḥasan al-ʿAbbâsî, Âthâr al-uwal fî tartîb al-duwal p. 53.

3) Al-Masʿûdî V, p. 221 ult.

4) Die Shîʿiten tradiren von ihm ein Kitâb al-tafsîr, zu welchem man in späteren Zeiten noch weiteres Material hinzugefügt hat. Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 73, 4, vgl. p. 244, 6.

5) Ibn Ḥaǵar I, nr. 59, vgl. Al-Masʿûdî IV, p. 358 penult. V, p. 13, 4. Die shîʿitischen Theologen kämpfen in diesem Interesse unablässig für die Freiheit der

dass er der verlogenste unter allen zeitgenössischen Muḥaddithîn sei[1] — machte viel Anstrengungen, um im Koran allerlei Beziehungen auf ʿAlî zu finden;[2] selbst die Dâbbat al-arḍ der muhammedanischen Eschatologie ist nach seiner Ansicht nichts anderes, als der am Ende der Tage wieder auf Erden erscheinende ʿAlî.[3] Ganz besonders solche Verse, in welchen, wie 42: 22, von der Liebe der Anverwandten (al-ḳurbâ) und den Rechten derselben (59: 7) die Rede ist, benutzten die ʿAlîden — so wie dies auch seinerzeit die abbâsidische Propaganda sich zu Nutzen machte[4] — um Andeutungen auf die Ahl al-bejt und auf die Bestätigung ihres heiligen Charakters in der Offenbarung zu finden.[5]

Dies Forschungsgebiet nimmt einen überaus grossen Raum in der shîʿitischen Literatur ein. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die durch Al-Ṭûsî im V. Jahrhundert verzeichnete shîʿitische Bibliographie durchmustert. In Fachr al-dîn al-Râzî's grossem Tafsîr wird auf solche Belegstellen der Shîʿiten stets in polemischer Weise Bezug genommen und aus diesem Werke kann man leicht eine Uebersicht über die Richtung der shîʿitischen Tendenzexegese gewinnen.[6] Natürlich bemächtigen sich die Anhänger der ʿalîdischen Ansprüche auch aller jener Stellen, welche die sunnitische Exegese — vielleicht erst aus Reaction gegen die gegnerischen Bestrebungen — auf Abû Bekr beziehen;[7] auch die sunnitische Partei hat, ohne solchen Forschungen und Erklärungen dogmatischen Werth beizulegen, gerne nach Koranstellen gesucht, in welchen sie das Vorrecht des Abû Bekr ausgedrückt finden konnte.[8] Es ist eine Liebhaberei der muhammedanischen Theologen geblieben, über solche Beziehungen sehr ernstlich und mit grossem Fanatismus zu streiten. Auf seinem Kriegszuge gegen Dâghestân

---

Koranexegese (al-tafsîr bil-raʾj) gegen die Lehre der orthodoxen Exegeten, welche nur die traditionelle (auf das ʿIlm gegründete) Erklärung zulassen (Al-Tirmiḏî II, p. 156 u. f.). Man sehe diesbezüglich das Excerpt aus einem Commentare zum Nahǵ al-balâġa (Gesammelte Reden des ʿAlî) im Keshkûl p. 370.

1) Bei Ṭab. Ḥuff. IV, nr. 25.

2) Muslim I, p. 51 mit Bezug auf Sure 12: 80, worauf wir in unserer Abhandlung über die „Heiligenverehrung" zurückkommen. Die Beziehung ist freilich ganz unklar.

3) Al-Damîrî I, p. 403. 4) Fragmenta hist. arab. p. 200.

5) Es ist allerdings sunnitischen Polemikern nicht entgangen, dass diese von Ḥusejn al-Ashḳar, einem ʿalîdischen Parteimann, propagirte Erklärung an dem Anachronismus leidet, dass Muhammed in einer mekkanischen Offenbarung von der Familie der Fâṭima gesprochen habe, deren Ehe mit ʿAlî erst im Jahre 2 d. H. stattfand, Al-Ḳasṭallânî VII, p. 370.

6) z. B. Mafâtîḥ II, p. 700, VIII, p. 392.

7) Besonders 92: 17. Mafâtîḥ VIII, p. 592.

8) Eine solche Stelle ist 57: 10. Mafâtîḥ ibid. p. 124 von Al-Kalbî citirt.

wohnte Nâdirshah in Ḳazwîn einer Disputation der beiden Parteien über Sure 48: 29 bei; die einen deuteten den Vers auf ʿAlî, die anderen auf die vier Chalifen. Da aber in diesem Verse auf Taurât und Inǵîl Bezug genommen wird, beauftragte der Fürst den Mîrzâ Muḥammed aus Isfahan (Verfasser des Tâʾrîch-i-ǵihân kushâî), sich an die Juden und Christen um Aufschluss über die richtige Deutung des Verses zu wenden. Mit Hülfe derselben wurde für die sunnitische Interpretation entschieden.[1] Auch sektirerische Abzweigungen der gewöhnlichen ʿalîdischen Partei, z. B. die Drusen, machten ihre besonderen exegetischen Anknüpfungen,[2] die Drusen besonders nicht nur an den Koran (z. B. Sure 24: 39), sondern auch an die Bibel, aus welcher sie allerlei auf den Gottmenschen Al-Ḥâkim bezügliche Prophezeiungen herausfanden.[3]

Nichts war aber den ʿalîdischen Kreisen geläufiger, als den „im Koran verfluchten Baum" (17: 22 al-shaǵara al-malʿûna fî-l-kurʾân) auf das Haus des Umejja zu beziehen und diese Beziehung ist bis zum heutigen Tage sehr volksthümlich geblieben. In shîʿitischen Schrifen[4] ist es bis zur neuen Zeit gebräuchlich geblieben, die umejjadische Dynastie al-shaǵara al-malʿûna zu nennen. Auch die ʿAbbâsiden begünstigten die Anwendung dieses Ausdruckes mit Bezug auf die von ihnen vernichtete Dynastie,[5] während sie andererseits „den gesegneten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige in den Himmel ragen" (Sure 14: 29) auf ihre eigene Familie beziehen;[6] der ʿAlîde ist: Ibn shaǵârat Ṭûbâ.[7] Auch sie fanden gerne ihr eigenes Reich im Koran vorhergesagt und duldeten es gerne, wenn ihre Schleppträger solche Beziehungen herausfanden.[8] Die Begünstigung dieser

1) ʿAbdalkarîm, Voyage de l'Inde à la Mekke trad. Langlès p. 88—91.

2) Petermann, Reisen im Orient I, p. 394.

3) s. meinen Aufsatz in Geiger's Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. XI (1875) p. 78.

4) Ich erinnere mich einer Stelle in den Rasâʾil des Chârizmî, die ich aber jetzt nicht nachweisen kann.

5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 365. Hârûn al-Rashîd gebraucht diesen Ausdruck von den Banî Umejja, Al-Ṭabarî III, p. 706, 14, vgl. auch Ahl bejt al-laʿna, mit derselben Beziehung ibid. III, p. 170, 6. In dem Erlasse des Chalifen Al-Muʿtaḍid gegen das Andenken der Umejjaden (v. J. 284) Al-Ṭabarî III, p. 2168, 4. 2170, 5: „es ist keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass unter al-shaǵara al-malʿûna die B. Umm. zu verstehen seien" Abulfeda, Annales II, p. 278.

6) Al-Jaʿkûbî II, p. 493 (l. 15 nâbit lies thâbit).

7) Al-Masʿûdî V, p. 6 penult.

8) Am Hofe des Chalifen Al-Mahdî gab ein Schmeichler folgende Erklärung von Sure 16: 70. 71 zum besten: Die Bienen sind die Banû Hâshim, der heilende Trank, der ihrem Körper entfliesst, ist die Wissenschaft, welche sie verbreiten, Aǵ. III, p. 30, vgl. Al-Damîrî II, p. 407, dort wird die Erzählung in die Zeit des Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr versetzt.

Interpretation durch die ʿAbbâsiden und ihre Hoftheologen hat es dann zu Stande gebracht, dass dieselbe von den allerorthodoxesten Koranexegeten, auch von den shîʿafeindlichen, angeeignet wurde.[1]

VII.

Freier und noch ungezügelter als an der Interpretation eines gegebenen heiligen Textes konnte sich die tendenziöse Arbeit der Anhänger der ʿalîdischen Aspirationen an den Erdichtungen von Partei-ḥadîthen zur Geltung bringen. Wir wollen jetzt nicht auf die grosse Masse von Traditionen Bezug nehmen, welche die Verherrlichung ʿAlî's und anderer Personen seiner Familie zum Zwecke haben. Ein grosser Theil derselben hat auch in die Sammelwerke orthodoxer Autoritäten Eingang gefunden. Für den in diesem Kapitel ausgesteckten Zweck haben besonders jene Ḥadîthe Bedeutung, in welchen man allgemeine staatsrechtliche Grundsätze der ʿalîdischen „Shîʿa" zu verkörpern bestrebt war.

Es wäre sehr schlecht um die ʿalîdischen Aspirationen bestellt gewesen, wenn sie ausschliesslich auf das Princip der Legitimität gestützt gewesen wären. Die Anhänger der ʿalîdischen Partei mussten es nach dem Emporkommen der ʿAbbâsiden fühlen, dass ihnen auf diesem Gebiete vom Standpunkte des Erbrechtes mächtige Einwürfe gegenüberstehen (siehe p. 100). Ein noch kräftigeres Argument, das sie, unabhängig von ihren legitimistischen Ansprüchen ins Feld führten, war ihre Ueberzeugung davon, dass der Prophet vor seinem Tode direct den ʿAlî als seinen Nachfolger bestimmte und ernannte, dass also die Nachfolge des Abû Bekr eine ungültige Usurpation sei, indem das unmittelbar auf den Propheten folgende Chalifat des ʿAlî mittels naṣṣ wa-taʿjîn, d. h. mittels ausdrücklicher Bestimmung,[2] oder mit einem andern Worte mittels waṣijja,[3] d. h. letztwillige Verfügung, sanctionirt worden sei.[4] Es war demnach den ʿAlî-anhängern darum zu thun, traditionelle Erzählungen zu erfinden und zu autorisiren, aus welchen die Einsetzung ʿAlî's durch directe Verfügung des Propheten bewiesen werden könne. Am meisten verbreitet, auch von orthodoxen Autoritäten in ihrer Glaubwürdigkeit nicht verpönt, wohl aber durch andere Deutung ihrer Bestimmung entzogen, ist die in diesem Sinne entstandene Chumm-tradition, eine der festesten Grundlagen der ʿalîdischen Parteithesen.

---

1) vgl. Ḳuṭb al-dîn, Chron. Mekka p. 87 unten.

2) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 164 ff.

3) vgl. Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 36, 7.

4) Dem gegenüber lehrt man in sunnitischen Kreisen, dass selbst im Falle des naṣṣ wa-taʿjîn immer nur das Iǵmâʿ al-umma maassgebend sei. Al-Shahrastânî p. 85 (s. v. Karrâmijja).

Im Thale Chumm zwischen Mekka und Medîna, drei Meilen von Al-Ǵahfa, ist ein von Bäumen und Sträuchern umfasster Teich (ġadîr), der dem Regenwasser als Abfluss dient. Unter einem jener Bäume spielte sich, nach einer Tradition des Barâʾ b. ʿÂzib, die Scene ab, auf welche die Anhänger ʿAlî's so viel Gewicht legen. „Wir reisten einst — so wird erzählt — in Gesellschaft des Propheten. Als wir beim Ġadîr Chumm Rast hielten, rief man uns zum Gebet. Wir stellten im Schatten zweier Bäume einen Andachtsort für den Propheten her, da verrichtete er das Mittagsgebet. Nachher ergriff er die Hand des ʿAlî und sprach: „Wisst ihr wohl, dass ich mehr Macht über die Muslime habe, als sie selbst?" „Jawohl", antworteten wir, und als er die Frage mehreremal wiederholte, erhielt er von uns immer dieselbe Antwort. „So wisset denn, wessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch ʿAlî. O Gott! Behüte den, der den ʿAlî anerkennt, und sei der Feind dessen, der sich ihm widersetzt".[1] Nachdem der Prophet diese Ansprache geendigt hatte, trat der spätere Chalife ʿOmar auf ʿAlî zu und sprach: „Ich wünsche dir Glück, o Sohn des Abû Ṭâlib, du bist von dieser Stunde an zum Oberherrn jedes muslimischen Mannes und jeder muslimischen Frau geweiht". Es ist klar, dass die Shîʿiten dieser Ueberlieferung die grösste Wichtigkeit zuerkennen, und in ihr die festeste Stütze ihrer Lehre festhalten. Ein alljährliches Fest, dessen sich auch die Bûjiden annahmen, sollte das Ġadîr-bündniss in lebendiger Bedeutung erhalten.[2] Die Sunniten, welche die Ġadîr-tradition nicht verwerfen, erblicken in ihr keinen Beweis für die unmittelbare Chalifenwürde des ʿAlî nach dem Tode des Propheten.

Eine andere, in orthodoxen Kreisen weniger berücksichtigte specifisch ʿalîdische Tendenztradition ist eine von den Shîʿiten erzählte Episode aus dem Leben des Propheten, welche gewöhnlich unter dem Namen des Ḥadîth al-tejr, d. h. „Vogeltradition" verpönt ist. An ein scheinbar gleichgültiges Detail knüpft sich die Absicht, die ʿalîdische Familie zu erheben. Wir theilen von den verschiedenen Versionen dieser Erzählung diejenige mit, in welcher dies tendenziöse Wesen am besten zum Ausdruck kommt. Einst wurde dem Propheten ein Vogel — darüber, was für ein Vogel es war,

---

1) Eine andere ʿalî-freundliche Chumm-tradition aus Muslim s. im Tahdîb p. 439 oben, wo auch andere Ḥadîthe mit ähnlicher Pointe aus Al-Tirmidî und Al-Nasâʾî mitgetheilt werden. Al-Nasâʾî hatte bekanntlich ʿalîdische Neigungen, und auch Al-Tirmidî hat Tendenztraditionen in ʿalîdischem Sinne, so z. B. die Ṭejr-tradition, in seine Sammlung aufgenommen.

2) Siehe weitläufigere Angaben in den Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 61, vgl. Ibn al-Athîr IX, p. 58. Der als Gegengewicht gegen das ʿalîdische Fest im Jahre 389 eingesetzte Feiertag zu Ehren Abû Bekrs, soll sich auf Sure 9: 40 beziehen, der dort erwähnte Genosse ist Abû Bekr.

wird in den verschiedenen Versionen gestritten — zum Geschenk gemacht; er verzehrte ihn denn auch und fand ihn sehr wohlschmeckend. Er sprach: O Gott, mögest du mir doch denjenigen (als Gast) zuführen, den du unter deinen Geschöpfen am meisten liebst! Anas hütete damals die Thüre des Gemaches. Da meldete sich ʿAlî. Anas wollte ihn nicht eintreten lassen — nach einer Version wehrte er ihm mehrere mal den Eintritt — bis sich ʿAlî unter dem Vorwande eines dringenden Geschäftes den Eintritt erzwang. Als ihm der Prophet wegen seines späten Erscheinens Vorwürfe machte, berichtete er ihm von dem Verfahren des Anas gegen ihn. Dieser rechtfertigte sich mit der Bemerkung, er hätte gehofft, dass ein Anṣârer früher eintreten möchte. Da rief der Prophet: O Anas! Giebt es unter den Anṣârern Jemand, der besser oder vorzüglicher wäre als ʿAlî?[1] Ausserdem tradiren die ʿAlî-anhänger noch eine ganze Menge von Traditionen, aus welchen erwiesen werden soll, dass der Prophet eine directe Verfügung darüber getroffen habe, dass ʿAlî sein Nachfolger sei.

Um nun der Wirkung solcher Traditionen zu steuern, haben die Theologen des orthodoxen Islam, der Sunna, den gordischen Knoten dadurch gelöst, dass sie mit rastlosem Eifer bestrebt waren, Traditionen in Cours zu setzen, aus welchen erhellen sollte, dass der Prophet vor seinem Tode überhaupt keine testamentarische Verfügung getroffen habe.[2] Man könnte ohne die Voraussetzung dieser politischen Tendenz kaum begreifen, dass eine so unverhältnissmässig grosse Reihe von traditionellen Aussprüchen mit dem Aufwand der peinlichsten Genauigkeit in den Details nur der Erzählung des einen Umstandes gewidmet ward, dass der Prophet ohne Zurücklassung einer testamentarischen Verfügung gestorben sei[3] und besonders, dass er keinen Nachfolger ernannt habe.[4] Es wird in diesen Traditionen natürlich mit keinem Worte erwähnt, dass der Prophet nicht den ʿAlî oder einen andern zu seinem Erben eingesetzt hat, denn die Bekräftigung der allgemeinen Thatsache, dass der Prophet weder über die Zukunft der Islamgemeinde noch über seinen privaten Besitz in irgend welcher Weise letztwillige Verfügungen getroffen habe, schloss ja die Hinfälligkeit der Behauptung der Gegner in sich. Aber in einer Version des Traditionsausspruches blickt die Absicht in plumper Weise hindurch: „Man erwähnte in Gegen-

---

1) Al-Damîrî II, p. 400. Al-Tirmiḏî II, p. 299 hat diese ʿalîdische Tradition (wie viele andere auch, s. oben p. 116 Anm. 1) in seine Sammlung aufgenommen mit der Bemerkung „ġarîb“.

2) s. die Zusammenstellung der betreffenden Sätze bei Al-Bagawî, Maṣâbîḥ II, p. 192. vgl. Al-Ṭabarî I, p. 1810, 20.

3) Muslim IV, p. 91.

4) ibid. p. 267.

wart der ʿA'îsha, dass der Prophet zu Gunsten des ʿAlî testamentarisch verfügt habe. Da sprach sie: Wann hätte denn dies geschehen können? Ich hielt ja seinen Kopf auf meine Brust (Variante: meinen Busen) gestützt, da verlangte er eine Tasse, es wurde ihm sehr schlecht, und kaum dass ich es bemerkte, da starb er. Wann hätte er nun die fragliche Verfügung treffen können?"

Aus demselben Gesichtspunkte ist auch jene grosse Gruppe von Traditionen zu betrachten, in welchen man dem ʿAlî selbst einen Protest gegen die Meinung in den Mund legt, als ob der Prophet noch etwas Wissenswerthes ausser dem Koran einem einzelnen mitgetheilt, der Gesammtgemeinde aber vorenthalten habe. Diese bis zum Ueberdruss in den verschiedensten Versionen, bei Gelegenheit der verschiedenartigsten Anlässe wiederholte Lehre[1] ist eine Polemik gegen die Lehre der ʿAlî-anhänger, wonach ʿAlî als der Waṣî[2] des Propheten und der Vollstrecker seiner Absichten, im Besitze von Belehrungen gewesen sei, die der Prophet der Gesammtgemeinde vorenthalten habe. Diese polemische Absicht konnte nur gestärkt werden dadurch, wenn man solche Versicherungen aus dem Munde des ʿAlî selbst stammen liess.

So ist denn dieser Theil des Ḥadîth, wie uns obige Beispiele zeigen konnten, ein Kriegsschauplatz, auf welchem sich die politischen und dynastischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte des Islam abspielen, ein Spiegelbild der Aspirationen der Parteien, von denen jede einzelne den Propheten selbst zu ihrem Zeugen und zu ihrer Autorität machen will.

VIII.

Neben der Entstehung von tendenziösen Traditionen, welche als Autoritäten für die Lehre einer politischen und religiösen Partei dienen sollten, haben wir noch ein Moment des Gebrauches der Ḥadîth-form für Parteizwecke zu erwähnen: die Interpolation von tendenziösen Worten in Traditionen, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt Parteizwecken zu dienen nicht geeignet waren. Durch die Hinzufügung einiger entscheidender Ausdrücke sollte eine sonst völlig neutrale Tradition die Eignung erhalten, der Parteitendenz zu dienen; das neuerdings Erdichtete sollte unter der Flagge des Beglaubigten um so unbedenklicher passiren. Solcher Interpolationen hat man sich auf ʿalîdischer Seite häufiger bedient als dies die gegnerischen Parteien thaten; wenigstens ist es eine stehende Beschuldigung gegen die Rawâfiḍ, dass sie geheiligte Texte in dieser Richtung fälschen. Hinsichtlich der Natur

1) B. ʿIlm nr. 40. Ǵihâd nr. 169. Ǵizja nr. 10. Dijât nr. 24. Muslim III, p. 291. oben p. 14.

2) Die Shîʿiten nennen auch rechtmässige Nachfolger des ʿAlî mit diesem Namen, Aǵ. VIII, p. 32, 8.

solcher Interpolationen sollen uns hier zwei Beispiele näher unterrichten; das eine wird uns eine ʿalîdische, das andere eine sunnitische Interpolation vorführen.

Aus der Geschichte ist es genügend bekannt, dass das Haus der Umejjaden sich als Rechtsnachfolger des Chalifen ʿOthmân einführte und dass die Verfolgungen, denen es die Anhänger der Gegenpartei unterwarf, den Kampf, den es gegen ʿAlî und die ʿAlîden anfachte, unter dem Titel der Blutrache (thaʾr) für den ermordeten ʿOthmân führte.[1] ʿOthmân ist das Symbol und Losungswort der umejjadischen Aspirationen,[2] im Gegensatz zu ʿAlî, mit dessen Namen die Gegenpartei in den Krieg zog. Othmânî, coll. Othmânijja ist daher auch der Parteiname der eifrigen Anhänger der Umejjadendynastie.[3] Dieser Name machte einige Wandlungen durch. Bald hörte er auf rein genealogische Bedeutung zu haben[4] und er dient zur Bezeichnung von Menschen, die an den Kämpfen des ʿAlî um die Chalifenwürde nicht theilnehmen wollten und die Ermordung des ʿOthmân verurtheilten. Der anṣârische Dichter Ḥassân b. Thâbit gilt als ʿOthmânî.[5] Als auch ʿAlî nicht mehr am Leben war und das Losungswort, ob ʿOthmân oder ʿAlî, aufgehört hatte, actuelle Bedeutung zu haben, wird die Benennung auf die Gegner der Ansprüche ʿAlî's angewendet, auf Leute, welche sich nicht mit der Anerkennung der vollzogenen Thatsache des Sturzes ʿAlî's und seiner Familie und des Emporkommens des Muʿâwija begnügten — solche die das jeweilige fait accompli anerkennen, sind die eigentlichen Sunnî[6] — sondern den ʿOthmân noch über ʿAlî stellten und jenem mehr Berechtigung auf das Chalifat zuerkannten, als dem Schwiegersohn des Propheten.[7] Als haupt-

1) Abû Ḥan. Dîn. p. 150, 20. 164, 11. 170. 181, 11. 266, 10.

2) Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams p. 355.

3) Es ist unverständlich, wie Ṣuḥâr b. al-ʿAbbâs (bei Ibn Durejd p. 201, 14 b. ʿAjjâsh) im Fihrist p. 90, 5. 6 zugleich als Chârigî und ʿOthmânî bezeichnet werden kann. Dass er im Gegensatze zu seiner Familie, welche es mit den ʿAlîden hielt, ein Anhänger der Umejjaden war, wird auch sonst von ihm berichtet, Ibn Durejd l. c. Ibn Kutejba p. 172 ult.

4) Ursprünglich hat er nur diese genealogische Bedeutung; so nannte man eine Person, die vom Chalifen ʿOthmân abstammt. Aġ. VII, p. 92, 11; XIV, p. 165, 20. 169, 17, vgl. Fragm. hist. arab. p. 237, 4. 6.

5) Al-Masʿûdî IV, p. 284.

6) So nannte man vorzugsweise jene, welche sich nicht viel um die dynastischen Ansprüche kümmerten, sondern in Vergangenheit und Zukunft alles thatsächlich Bestehende auf Grund des Igmâʿ als rechtmässig anerkannten. Al-Aṣmaʿî charakterisirt die muhammedanischen Provinzen in folgender Weise: Baṣra ist ʿothmânisch, Kûfa ʿalîdisch, Shâm umejjadisch, Ḥigâz sunnitisch. Al-ʿIkd III, p. 356.

7) Aġ. XV, p. 27, 9 v. u. Al-Jaʿkûbî II, p. 218, 5, vgl. B. Gihâd nr. 192 ʿan Abî ʿAbd al-Raḥmân wa kâna ʿothmânijjan faḳâla libni ʿAtijja wakâna ʿalawijjan.

sächlichste differentia specifica eines ʿOthmânî in dieser Generation wird angegeben, dass er „ʿAlî mit Schmähungen überhäuft und die Menschen von Al-Ḥusejn zurückhält".[1] Daraus folgt, dass die ʿOthmânijja „die Banû Umejja den Banû Hâshim vorziehen und — wie noch hervorgehoben wird — Syrien vor Medîna den Vorzug geben".[2] ʿOthmânijja waren alle jene Statthalter der ersten umejjadischen Chalifen, welche sich nicht damit zufrieden gaben, dass man den herrschenden Chalifen anerkenne, sondern eine directe Anerkennung der Rechte ʿOthmân's forderten, und auch jene zu grausamem Tode verurtheilten, welche den Huldigungseid ʿalâ sunnat ʿOmar leisteten, obwohl darin eine indirecte Anerkennung des nichtʿalîdischen Chalifates mit einbegriffen war.[3] Sie pochten auf die unzweideutige Anerkennung des „Märtyrers" ʿOthmân, den sie in religiöser Beziehung auf eine hohe Stufe zu erheben sich bemühten. „ʿOthmân ist vor Gott dem ʿÎsâ b. Marjam gleichgestellt".[4] Dies politische Bekenntniss nannte man gerne auch Dîn ʿOthmân oder auch Raʾj al-Othmânijja,[5] so wie man das Bekenntniss der Gegner als Dîn ʿAlî bezeichnete.[6] In weiterer Uebertragung konnte jeder blindergebene Anhänger der umejjadischen Sache ein ʿOthmânî genannt werden.[7]

Wie im Islam überhaupt bis auf die neueste Zeit solche theoretische, aller thatsächlichen Bedeutung entbehrende Streitigkeiten nicht aufgehört haben, die Losungsworte der Parteien zu bestimmen, so hat sich auch das Bekenntniss als ʿOthmânî noch bis tief in die ʿAbbâsidenzeit hinein erhalten. Noch unter den ʿAbbâsiden werden theoretische Vertheidiger der umejjadischen Ansprüche ʿOthmânijja genannt.[8] Abû-l-Faraǵ al-Iṣfahânî kann uns berichten, dass noch zu seiner Zeit eine Moschee in Ḳûfa Sitz dieser ʿOthmân-partei gewesen[9] und auch Al-Ǵâḥiẓ wird ein Anhänger dieser Partei genannt,[10] zu deren Gunsten er ein Buch schrieb;[11] er selbst freilich wehrt sich dagegen,

---

1) Al-Balâḏorî p. 308, 3.
2) Aǵ. XV, p. 30.
3) Al-Ṭabarî II, p. 419, 3. 420, 6.
4) Al-ʿIḳd III, p. 23, 7.
5) Aǵ. XI. p. 122, 9. XIII, p. 38, 2. Al-Ṭabarî II, p. 340, 7. Sie sind wohl identisch mit den Nawâṣib, ZDMG. XXXVI, p. 281, auch Nuṣṣâb, Abû-l-ʿAlâʾ bei Rosen-Girgas, Chrestom. arab. p. 552, 4.
6) Al-Ṭabarî II, p. 342, 6. 350, 20.
7) Ansâb al-ashrâf p. 26, 5.
8) Ibn Ḳutejba p. 252, 7. Abû-l-Maḥâsin I, p. 407, 10.
9) Aǵ. X, p. 85 wa-ahl tilka al-maḥalla ilâ-l jaum kaḏâlika.
10) Al-Masʿûdî VI, p. 56. VIII, p. 34.
11) Kitâb al-ʿOthmânijja und Masâʾil al-ʿOthmânijja; eine Gegenschrift bei Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 331 nr. 720.

dieser Partei zugezählt zu werden.[1] Geläufiger wird aber der Ausdruck Merwânijja[2] zur Bezeichnung solcher Nachzügler der umejjadischen Partei zur Zeit der ʿAbbâsiden.[3] Der Vollständigkeit wegen sei hinzugefügt, dass die Umejjaden-fanatiker die gegnerische Partei gerne Turâbijja,[4] d. h. ʿAlî-anhänger, mit Beziehung auf den Beinamen des ʿAlî (Abû Turâb) benennen.[5] Dies galt in ihrem Munde als Spottname[6] und die ʿAlî-partei wehrte sich gegen denselben,[7] obwohl ʿAlî selbst diesen vom Propheten erhaltenen Namen sehr gerne gehört haben soll.[8]

Die ʿothmân-freundlichen Kreise, zu denen auch jene Sunnî's gehören, welche der einmal zu Recht bestandenen Herrschaft des ʿOthmân nahe zu treten nicht duldeten, häuften denn auch Ḥadîthe zusammen, in denen der Prophet den ʿOthmân als Märtyrer bezeichnet, ihn den übrigen Chalifen gleichstellt, seine Prädestination für das Chalifat, wenn auch nur indirect anerkennt, und seine Gegner verschmäht. Der Prophet unterlässt einmal das Leichengebet (Ṣalât al-ǵinâza, Th. I, p. 252) über der Leiche eines Rechtgläubigen; um den Grund befragt, antwortet er: „Der Verstorbene liebte den ʿOthmân nicht, darum will ich ihn auch nicht der Gnade Gottes empfehlen".[9]

Die ʿothmân-feindlichen Kreise, welche sich bestrebten, recht viel Schmach auf das Andenken des dritten Chalifen zu häufen, hatten dabei

1) Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N. F. nr. 151 fol. 3a.

2) Diese Benennung wird in der umejjadischen Zeit auch der Zubejrijja entgegengesetzt, Aǵ. III, p. 102, 8 v. u. Eine ganz besondere Anwendung der Bezeichnung der Merwânijja bietet eine Erzählung Aǵ. IV, p. 120 oben.

3) Fleischer, Codd. arabb. Bibl. Senat. Lipsiens. p. 525b Anm. **. vgl. Al-Makrîzî, Chiṭaṭ 1, p. 236. Al-Ǵâḥiẓ verfasste eine Schrift fî imâmat al-Merwânijja, Al-Masʿûdî VI, p. 56.

4) Al-Ṭabarî II, p. 136, 16. Der Turâbî flucht dem ʿOthmân ibid. p. 147, 15. In dem Berichte über die gröbliche Beleidigung des Anas b. Mâlik durch Al-Ḥaǵǵâǵ und die Genugthuung, welche ʿAbdalmalik dem frommen Manne gewährt (vgl. oben p. 32), bei Al-Damîrî II, p. 71 f., nennt der Tyrann den Anas: ǵawwâlan fî-l-fitan maʿ Abî Turâb marratan wamaʿ Ibn al-Zubejr uchrâ u. s. w. Ebenso nennt man die Shîʿiten in Indien nach einem andern Beinamen des ʿAlî: Ḥajdarî.

5) Ibn Hishâm p. 422, 10; Al-Masʿûdî V, p. 332 ult. 333 passim. 373, 3; Al-ʿIkd III, p. 41, 21. Ueber den wahrscheinlichen Ursprung dieses Namens siehe De Goeje in ZDMG. XXXVIII, p. 388.

6) Fragm. hist. arab. p. 89, 1. 92, 5 v. u. Al-Masʿûdî V, p. 16 ult. 260, 4.

7) Al-Ṭabarî II, p. 129, 5.

8) Tahḏîb p. 435, 10. Hin und wieder begegnen wir allerdings dem Namen Turâbijja als Bezeichnung, welche die ʿAlî-anhänger von sich selbst gebrauchen, z. B. Al-Masʿûdî ibid. p. 217, 7.

9) Al-Tirmiḏî II, p. 297 und andere Sammlungen unter: Faḍâʾil oder Manâkib ʿOthmân.

eine gut geeignete historische Handhabe. Der nachmalige Chalife soll bei der Schlacht von Oḥod vom Schlachtfelde davon gelaufen sein. Die Ausbeutung dieser Thatsache musste ihn in den Augen eines jeden richtigen Arabers erniedrigen. Farrâr (Flüchtling) ist eben kein Ehrenname im Sinne des Arabers. Die Anhänger der ʿAlîden machen denn auch geeigneten Gebrauch von diesem historischen Berichte. Der Parteidichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî vergisst desselben nicht, indem er seine ʿalîdische Anhänglichkeit motivirt:

Famâ lija ḏanbun siwâ annanî * ḏakartu-llaḏî farra ʿan Chejbarin.
Ḏakartu-mraʾan farra ʿan Marḥabin * firâra-l-ḥimâri mina-l-ḳaswari.
„Keine andere Sünde kann man mir vorwerfen, als dass ich desjenigen gedachte, der von Chejbar davonlief,
„Ich gedenke des Mannes, der von Marḥab floh, gleich wie der Esel vor dem Löwen davonläuft“.[1]

Dieser Spott kann nur gegen ʿOthmân gerichtet sein. Und die Flucht des ʿOthmân scheint eben nicht auf purer Verläumdung von Seiten der Feinde zu beruhen. Die Flucht des Vaters wird dem durch Muʿâwija als Statthalter nach Chorâsân gesendeten Sohn ʿOthmân's vom Dichter Mâlik b. al-Rejb spöttisch vorgeworfen.[2] Dies hätte man in so früher Zeit noch nicht thun können, wenn der Spott nicht auf Wahrheit beruht hätte. Aber noch klarer spricht für die Wahrhaftigkeit jener Behauptung die Nothwendigkeit, in welche sich die Anhänger ʿOthmân's versetzt sahen, ihn von dem Flecke jener Fahnenflüchtigkeit in ihrer Weise zu reinigen. Sie geben dieselbe zu, und suchen bloss nach mildernden Momenten angesichts der unbequemen Thatsache. Und dies Bestreben liegt in folgendem Ḥadîth vor uns,[3] welches mit Bezug auf Sure 3: 149 mitgetheilt wird: Es kam ein Mann[4] nach beendigtem Umzug um das heilige Haus und sah eine Gruppe beieinander sitzen. Er fragte: „Wer sind, die hier zusammen sitzen?“ Man antwortete ihm, es seien Ḳurejshiten. „Wer ist ihr Shejch?“ fragte der Fremde. Man wies ihn an den Sohn ʿOmar's. Zu diesem sprach er nun: „Ich will dich um eine Sache befragen und du mögest mir Aufschluss geben. Ich beschwöre dich bei der Heiligkeit dieses Hauses, weisst du etwas davon, dass ʿOthmân b. ʿAffân am Oḥod-tage davongelaufen sei?“ „Jawohl“ antwortete Ibn ʿOmar. „Weisst du etwas davon, dass er am

1) Ag. VII, p. 13, 4 v. u.
2) Al-Ṭabarî II, p. 179, 10—11.
3) Bei Al-Jaʿḳûbî II, p. 116 werden dieselben Anklagen dem ʿOthmân ins Gesicht gesagt und er bringt dieselben Entschuldigungen vor, welche in dem hier folgenden Ḥadîth enthalten sind.
4) Bei Al-Tirmiḏî II, p. 296 unten: ein Mann aus Aegypten.

Badr-tage unsichtbar blieb und diesem Kampfe nicht anwohnte?" „Jawohl" antwortete jener. „Weisst du auch davon, dass er bei der Riḍwân-huldigung (bei Ḥudejbija) zurückblieb und an derselben nicht theilnahm?" „Jawohl" antwortete Ibn ʿOmar. Der Fremde aber rief: Allâh akbar! Ibn ʿOmar aber rief ihm zu: „Komm, ich will dir alles, worüber du mich soeben befragt hast, näher erklären. Was seine Flucht vor Oḥod anbelangt, so bezeuge ich, dass Allâh ihm dies verziehen hat. Von Badr blieb er fern, weil er die Tochter des Propheten zur Frau hatte, dieselbe war krank und er musste ihrer warten, der Prophet aber sicherte ihm Lohn und Beuteantheil jener zu, die dieser Schlacht wirklich beigewohnt. Was aber seine Abwesenheit von der Huldigung anbelangt, auch die erklärt sich. Hätte es einen edlern Mann in Mekka gegeben, als es ʿOthmân war, so hätte ihn der Prophet an seiner Stelle als Gesandten nach Mekka geschickt. So aber sandte er den ʿOthmân. Da er nun nach Mekka ging, ehe die Huldigung stattfand, so deutete der Prophet mit seiner rechten Hand und sagte: Dies ist die Huldigung des ʿOthmân, und schlug mit derselben in seine eigene Linke, sprechend: Dies für ʿOthmân. Du aber nimm diese (Belehrung) mit dir".[1]

Wenn nun die Freunde nichts anderes als die versöhnende Gnade Gottes zur Ausgleichung der Feigheit ʿOthmân's beibringen können, so darf es uns nicht wundern, wenn dies Moment gegenüber den ʿOthmân-verehrern von den Feinden ausgebeutet wird. Naʿthal, d. h. ein langbärtiger,[2] schwacher Greis, ist ein Spottname ʿOthmân's mit Bezug auf seine greisenhafte Schwäche,[3] und daher kommt es dann, dass die Gegner den ʿOthmânî spöttisch auch als Naʿthalî, d. h. „Parteigänger des Langbartes", bezeichnen.[4]

---

1) B. Maġâzî nr. 19. vgl. Ibn Hishâm p. 746, 15.

2) s. Landberg, Proverbes et dictons I, p. 256, dazu den Spruch: „Langbärtigkeit ist für die Dummheit dasselbe, was der Dünger für den Garten ist" Fragmenta hist. arab. p. 350, 15; Taus. eine N. 872 ed. Bûlâḳ 1279, IV, p. 154 unten, Sprichwörter und Epigramme über die geistige Beschränktheit des ṭawîl al-ḏaḳn, vgl. Th. I, p. 136, 5. Satirische Sprüche über Langbärtige findet man in Jûsuf al-Scharbînî, Hazz al-ḳuḥûf fî sharḥ ḳaṣîdat Abî Shâdûf (Alexandrien, lith. 1289) p. 125. Auch das frühe Ergrauen des Bartes wird als Zeichen der Schwachsinnigkeit betrachtet, Al-ʿIḳd II, p. 140, 11.

3) Aġ. VII, p. 23, 1. XIII, p. 42, 8; Laṭâʾif al-maʿârif p. 25; Ibn Ḳutejba p. 132, 10.

4) Der ʿalîdische Dichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî (s. oben p. 91) will den Ḳâḍî Sawwâr bei dem Chalifen Al-Manṣûr als frühern Gegner der ʿAbbâsidenfamilie denunciren, der es in vorvergangenen Zeiten bald mit der ʿOthmân- bald mit der ʿAlî-partei gehalten habe: naʿthalijjun ǵamalijjun laḳumu ǵejru muwâtin (Aġ. VII, p. 17, 9), d. h. „ein Langbärtler, ein Kameelschlachtler (der ʿAlî-anhänger nennt sich Ǵamalî mit Rücksicht auf die Kameelschlacht. Al-Ṭabarî II, p. 342, 6. 350, 20), euch nicht willfährig". Barbier de Meynard (Journ. asiat. 1874, II, p. 209) übersetzt diese

Und in dieser Richtung haben sie sich es auch nicht verdriessen lassen, den Traditionstext durch eine ihrem Spotte dientliche Interpolation zu beeinflussen. Der Prophet, der als Träger der Kriegsstandarte der Gläubigen den heldenmüthigen ʿAlî ausersah, kündigte dies der Gemeinde in folgenden Worten an: „Fürwahr, ich verleihe diese Fahne einem Manne, durch dessen Hand Gott Sieg verleihen wird; er liebt Allâh und seinen Gesandten und Allâh und sein Gesandter lieben ihn“.[1] Bisher der allgemein beglaubigte Text bei Al-Buchârî. Nun steht aber in einigen, nicht recipirten Versionen dieser Tradition, nach den soeben übersetzten Worten der Zusatz: lejsa bifarrâr, d. h. „er ist kein Fliehender“,[2] und es wird kein Zufall sein, dass es gerade Ibn Isḥâḳ ist, der diesen Zusatz vertritt; war er doch eben wegen seiner ʿalîdischen Neigungen (tashajjuʿ) den orthodoxen Theologen verdächtig.[3] Man kann die gegen ʿOthmân gemünzte Absicht dieser Interpolation nicht verkennen; sie sollte den Unterschied zwischen ʿOthmân dem Feigling und ʿAlî dem Siegreichen vor die Augen führen. Dass dieselbe nicht in die orthodoxe Version des Ḥadîth eingedrungen ist, hat demnach seine guten Gründe, dieselben, aus welchen die ältesten Chronisten der Anfänge des Islam hinsichtlich der Erzählung der Thatsache selbst sich von einander unterscheiden.[4]

Auch dafür wollen wir ein Beispiel anführen, wie die Tendenz der antiʿalîdischen Richtung Ursache von Interpolationen gewesen ist. „Es buhlt nicht der Buhlende, wenn er buhlt, und er ist rechtgläubig; und es stiehlt nicht der Stehlende, wenn er stiehlt, und er ist rechtgläubig; und er trinkt nicht Wein, wenn er ihn trinkt, und er ist rechtgläubig“ — dies ist die wörtliche Uebersetzung eines Traditionsausspruches, welcher sagen will: Derjenige, der buhlt, stiehlt oder Wein trinkt, ist nicht rechtgläubig. Nun ist dieser Satz in einer Version mit folgender Fortsetzung ergänzt: „und es übertreibt keiner von euch, wenn er übertreibt, und er ist rechtgläubig; hütet euch denn, hütet euch denn“.[5] Unter „Uebertreibung“ (ġuluww) ist hier die übertriebene, bei einigen Ultra's bis zur Vergötterung fortgeschrittene Liebe und Verehrung für ʿAlî und seine Familie zu verstehen. Man sieht, dass dieser Zusatz im Dienste einer polemischen Tendenz ent-

---

Zeile ganz unrichtig: „Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien“. Für muwâtin (atâ III) vgl. Zuhejr, Muʿall. v. 34, Al-Muwasshâ p. 149, 1, Abû-l-Maḥâsin II, p. 268, 8 (nach der Correctur Fleischers, Kleinere Schriften II, p. 148) parallel mit juṭâwiʿunî.

1) B. Maġâzî nr. 40. Tahḏîb p. 438, 9.

2) Ḳast. z. St. VI, p. 409.

3) Wüstenfeld's Einleitung zur Ibn Hishâm-ausgabe II, p. VIII, 15; XX, 3.

4) vgl. W. Muir, The life of Mahomet I, p. CII Anm.

5) Muslim I, p. 147, vgl. Al-Kumejt, Chiz. al-adab II, p. 208, 8 akfaratnî.

standen ist; er sollte den Shîʿiten beweisen, dass ihre Uebertreibung der Hochhaltung ʿAlî's und seiner Familie Unglaube sei. Man hoffte, dass er in der weniger auffälligen Form der Fortsetzung eines wohlbeglaubigten Ausspruchs mehr Aussicht auf Verbreitung und Anerkennung haben könne.

IX.

In enger Beziehung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Zeit und aus denselben emporgewachsen ist jene Gruppe von Ḥadîthen, in welchen die Frommen die Zustände des Reiches gleichsam wiederspiegeln lassen, ihre Ansichten über die ihnen missliebigen Verhältnisse der Gesellschaft in den Mund des Propheten legen, um dadurch jenen Zuständen das Gepräge von Ereignissen zu verleihen, welche in Gottes Rathschluss vorher bestimmt sind. Auch die Annahme dieses vorherbestimmten Charakters der gottlosen Herrscher sollte die Unterwerfung der Frommen unter ihre Macht erleichtern und es ist merkwürdig zu sehen, dass der Leugner der absoluten Vorherbestimmung die Berechtigung jener Herrscher minder bereitwillig als seine fatalistischen Genossen zugesteht.[1] Diese Gruppe ergänzt zunächst jene Reihe von Aussprüchen, welche wir in den beiden ersten Abschnitten dieses Kapitels in ihrem Zusammenhange betrachtet haben. Dieselben Kreise, welche in stumpfer Resignation die Pflicht der Treue gegen die verhasste Regierung verkünden, ohne ihr unbedingte Heerfolge zu leisten, geben wieder in Form des Ḥadîth ein Lebenszeichen ihres Bewusstseins vom Verfall des muhammedanischen Lebens und lassen diese Entwickelung der Dinge im Islam durch den Propheten selbst vorherverkündigen. „Der Beginn eueres Dîn ist Prophetie und Barmherzigkeit, dann Königthum und Barmherzigkeit (die Periode der vier Chalifen), dann ein nichtsnutziges (aʿfar, dem Staube ähnliches) Königthum (umejjadische Zeit), dann Königthum und Hochmüthigkeit;[2] man wird dann den Wein und seidene Kleidung für erlaubt halten".[3] „Die beste Zeit meiner Gemeinde ist das Zeitalter, in welchem ich gesendet wurde, dann die darauf folgende Zeit;[4] dann kommt ein Volk, welches sich zur Zeugenschaft herandrängt, ohne dazu aufgefordert zu werden,[5] sie versprechen und halten ihr Versprechen nicht, sie sind treulos

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 225, 14.

2) mulk waǵabarût. Den Verfassern dieses Ḥadîth wird der Werth des Mulk durch die begleitenden Umstände bestimmt.

3) Al-Dârimî p. 268.

4) In einigen Versionen Wiederholung dieses Satzes.

5) jashhadûna walâ justashhadûna. Nach muhammedanischem Gesetz ist es nicht erlaubt, Zeugenschaft abzulegen oder einen gerichtlichen Eid zu leisten, ohne hierzu vom Richter aufgefordert zu werden. Al-Chaṣṣâf, Adab al-ḳâḍî fol. 20b. 29a.

und man kann ihnen nicht vertrauen; Feistheit wird dann allgemein werden".[1] „Wie werdet ihr euch verhalten zu einer Zeit, in welcher der Emîr wie ein Löwe, der Richter wie ein kahler Wolf, der Kaufmann wie der knurrende Hund und der Rechtgläubige zwischen ihnen wie das erschrockene Schaf in der Herde sein wird, keine Zuflucht findend. Welches ist die Lage des Schafes zwischen dem Löwen, dem Wolf und dem Hund?"[2]

Solche Zeitbilder in traditioneller Form gehören strenge genommen nicht eigentlich in das Kapitel der politischen Partei-Ḥadîthe; sie wären, wenn wir für dieselben einen besonderen Namen suchen, am besten prophetische Ḥadîthe zu nennen. Diese Art von Traditionen hat sich im System des Ḥadîth üppig entfaltet. Nicht nur die allgemeinen Zustände des Reiches wurden im Rahmen des prophetischen Ḥadîth vorgebildet; selbst geringfügige Details ohne allgemeine Bedeutung hat man post eventum durch den Propheten vorherverkündigen lassen. Dass eine der Frauen des Propheten einst bei der Quelle Ḥauʾab von Hunden angebellt werden wird, hat man als Weissagung des Propheten überliefert, um ein böses Omen für ʿÂʾisha's Zug gegen ʿAlî zu schaffen. Jene soll sich auf ihrem Zuge nach Baṣra, als ihr bei Ḥauʾab das prophetisch verhergesehene Ereigniss widerfuhr, an die Worte des Propheten erinnert haben: „Mögest du nicht jene sein, welche die Hunde von Ḥauʾab anbellen werden". Die shîʿitischen Darsteller unterlassen es nicht, dies Detail in die Erzählung von der „Kameelschlacht" einzuflechten.[3]

Ganz frei lassen die Traditionarier die Zügel schiessen, wenn sie den Propheten über die allgemeine Entwickelung des muhammedanischen Reiches sprechen lassen. Da prophezeit Muhammed die dereinstige Erweiterung der Herrschaft der Rechtgläubigen, ihren Siegeszug gegen das griechische Reich, wie die Griechen „schaarenweise in weissen Oberkleidern und mit geschorenem Schädel vor den braunen Männern (den Arabern) stehen werden, gezwungen alles zu thun, was ihnen befohlen wird, während jetzt in jenem Lande Menschen wohnen, in deren Auge ihr niedriger seid, als der Affe auf dem Hintern des Kameels".[4] Mit drei Axtschlägen offenbart der Prophet während der vorbereitenden Arbeiten zur „Grabenschlacht" die dereinstige Eroberung Jemens, des Maġrib und des ganzen Ostens.[5] Und durch Abû Hurejra, der einen grossen Theil der Eroberungen der „Nachfolger" des Propheten erlebte, lässt man dem Gefühle Ausdruck geben: „Ihr möget

1) Abû Dâwûd II, p. 172 = Al-Tirmiḏî II, p. 35.
2) Al-Damîrî II, p. 333 aus dem Mîzân des Ḏahabî (Anas b. Mâlik).
3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 210, Al-Fachrî p. 105, vgl. Jâḳût II, p. 353.
4) Jâḳût III, p. 242 f.
5) Eine andere Version bei Wâḳidî-Wellhausen p. 194.

erobern, was ihr immer wollt! Aber ich schwöre bei dem, der über der Seele des Abû Hurejra waltet, ihr erobert keine Stadt und werdet auch fortan keine erobern, bis zum Tage der Auferstehung, ohne das Allâh den Schlüssel derselben schon früher in die Hand Muhammeds gelegt hätte".[1]

Nicht nur unter den von der allgemeinen Anerkennung ausgeschlossenen Traditionen findet man solche prophetische Sprüche, auch in den strengeren Traditionswerken[2] werden ja genug prophetische Traditionen über die politische Zukunft des muhammedanischen Reiches mitgetheilt. Der Kampf gegen das griechische Reich und die Bewegungen, die den Uebergang der Reichsherrschaft an die ʿabbâsidische Familie bewirkten, werden ziemlich unverhüllt angedeutet. Am weitesten geht die Sammlung des Abû Dâwûd in ihren Kapiteln Al-fitan, Al-malâḥim, Al-Mahdî,[3] maassvoller hält sich Al-Tirmidî.[4] Da werden die Staatsverhältnisse, die Umwälzungen und Bewegungen im Reich bis ins III. Jahrhundert durch Muhammed in apokalyptisch-prophezeiender Form vorhergesagt und dabei Interpretationsräthsel aufgegeben, deren Lösung die muhammedanischen Commentatoren sehr ernstlich beschäftigt hat. Hin und wieder sind die Prophezeiungen in diesen Traditionen klarer und handgreiflicher und in ihren Beziehungen kaum zu verkennen. Wenn der Prophet „aus Chorâsân schwarze Fahnen heranziehen lässt, denen sich nichts widersetzen kann, bis dass sie in Îliâʾ (Jerusalem) aufgepflanzt werden",[5] so braucht man nicht viel Scharfsinn, um die Gründung der ʿabbâsidischen Herrschaft herauszuerkennen. Ḥuḏejfa b. al-Jamân, ein eifriger Anhänger der ʿalîdischen Sache,[6] von dem auch in den Ṣaḥîḥen berichtet wird, dass ihm der Prophet die Geheimnisse der Zukunft anvertraut habe,[7] ist derjenige Genosse, den man am geeignetsten hielt, als „Träger" solcher Prophezeiungen zu dienen, und noch mehr als man ihn mittheilen lässt, lässt man ihn, der sich in den Mantel des tiefsten Geheimnisses hüllt, leise andeuten oder gar verschweigen. „Der Prophet — so sagt er — hat nicht einen einzigen Anführer der Rebellionen ungenannt gelassen, dreihundert Häuptlinge, welche bis zum Ende der Welt auftreten werden, nannte

---

1) Ibn Hishâm p. 673.

2) Dass von Türken die Rede ist, haben wir Th. I, p. 270 gesehen. vgl. Abû Dâwûd II, p. 137, dort findet sich für dieselben die Benennung Banû Ḳanṭûrâʾ. Es mag hier hinzugefügt werden, dass die Warnung vor Türken und Abessyniern in einem Spruche vereinigt ist: ibid. und Al-Nasâʾî II, p. 12: daʿû-l-Ḥabasha mâ wadaʿûkum watrukû-l-Turka mâ tarakûkum. Turk wa-Ḳâbul (vgl. Jâḳût IV, p. 221, 10) in dem Abû Ṭâlib zugeschriebenen Gedicht Ibn Hishâm p. 174, 6.

3) Abû Dâwûd II, p. 130—141.

4) Al-Tirmidî II, p. 23 ff.

5) ibid. p. 44.

6) Al-Masʿûdî IV, p. 364.

7) Bei Tahḏib p. 200, 14. 201, 2 ff., vgl. Al-Tirmidî II, p. 42, Shifâ I, p. 282.

er uns ausdrücklich, indem er ihren eigenen Namen, den ihres Vaters und den ihrer Stammesangehörigkeit bezeichnete". Chiliastische Tendenzen fliessen in diese Prophezeiungen mit ein.[1] Auch ʿAlî wird gerne als Träger solcher Prophezeiungen auserwählt.[2] Er nennt einen Mann aus Transoxanien (raǵul min warâʾ al-nahr) Namens Al-Ḥârith b. Ḥurâth, der mit seinem Heerführer Al-Manṣûr eine Art messianischen Beruf erfüllen solle.[3] Ein anderer Herrscher, der mit Namen genannt wird, ist Ǵahǵâh, ein Mann von den Mawâlî, der am Ende der Tage die Herrschaft an sich reissen werde.[4]

Einen ganz besondern Zweig dieser prophetischen Traditionen bildet eine unzählbare Reihe von Ḥadîthen, welche in ganz freier und ungezügelter Entfaltung aus dem Localpatriotismus der Bewohnerschaft einzelner Gebiete, Länder oder Städte emporgewachsen sind. Sie sind der Ausdruck der Begeisterung einzelner Kreise des über zwei Welttheile ausgebreiteten Islam für ihre specielle Heimath, Dichtungen, durch welche Angehörige einzelner muhammedanischer Ortsgemeinden für ihre Heimath einen besondern Werth im Leben des Islam documentiren lassen. Die Verhältnisse der Umejjadenherrschaft waren, wie wir bereits (p. 36 ff.) gesehen haben, besonders geeignet, das Ḥadîth zu Gunsten Syriens eintreten zu lassen. „Syrien ist der Liebling Allâh's unter allen Ländern, und er verpflanzt von seinen Dienern diejenigen dahin, die er bevorzugt. O Bekenner des Islam! strebet gen Syrien, denn dies Land hat Gott auserwählt als sein Lieblingsland unter allen Ländern der Welt!"[5] — eine jener vielen syrischen Localtraditionen, welche die Bewohner dieses Landes erdichteten, um den Ruhm ihrer neuen Heimath zu erhöhen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen die Selbstüberhebung der heiligen arabischen Städte und sollten den dortigen Muhammedanern zeigen, dass es von Allâh auserwählte und bevorzugte Gebiete gebe auch ausser Ḥiǵâz, dass sie sich auf heiligem Boden befinden und sich nicht geringer zu dünken brauchten im Schatten des Libanon, als ihre Brüder im Schatten des ʿArafa und Abû Ḳubejs. Es giebt wenig grosse Centren des Islam, wo sich nicht solche Localtraditionen gebildet hätten[6] und man braucht nur in jenen Werken der geographischen Literatur zu blättern, deren Verfassern theologische Gesichtspunkte nicht fremd waren (z. B. Ibn al-Faḳîh, Al-Muḳaddasî, Jâḳût), um Beispiele hierfür zu vielen Dutzenden zu finden.

---

1) Abû Dâwûd II, p. 142 wird die Periode von 500 Jahren als ein halber Tag (niṣf jaum) bezeichnet.

2) vgl. Al-Jaʿḳûbî II, p. 225, 3 v. u. ff. 357, 2.

3) Abû Dâwûd II, p. 135 ult. vgl. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 262, 10.

4) Al-Tirmidî II, p. 36.

5) Jâḳût III, p. 242.

6) Ich verweise beispielshalber auf die ägyptischen bei Abû-l-Maḥâsin I, p. 30—35.

In Städten, welche zu gleicher Zeit Mittelpunkte der theologischen Beschäftigung waren, blühte diese Art von Localtraditionen am üppigsten. Wir dürfen nicht staunen, wenn die Frommen in Baṣra in ihrer Eifersucht gegen rivalisirende Schulen, ihre Heimath direct durch den Propheten in vielen überschwänglichen Aussprüchen verherrlichen lassen. Man lässt ʿAlî, als er sich nach der „Kameelschlacht" auf Baṣra zurückzog, eine Ansprache an die Bewohner richten, in welcher er sich auf folgenden Ausspruch des Propheten berief: „Es wird ein Gebiet erobert werden, mit Namen Baṣra. Dieser Ort hat unter allen Orten der Erde Allâh's die regelmässigste Ḳibla; dort sind die besten Koranleser zu finden, dort die in der Gottesfurcht ausgezeichnetsten Männer, die Gelehrten Baṣra's sind die Gelehrtesten unter den Menschen, seine Bewohner sind die vorzüglichsten Menschen im Wohlthun. Vier Meilen von dieser Stadt ist ein Ort entfernt, mit Namen Ubulla u. s. w.".[1] Es ist dem spätern Traditionskritiker Ibn al-Ǵauzî nicht gelungen, durch seine Zurückweisung von anachronistischen Traditionen, in welchen man den Propheten von der unter ʿOmar gegründeten Stadt sprechen lässt, den Glauben an die Echtheit derselben zu erschüttern,[2] ebenso wie die Erwähnung des Minarets der Umejjadenmoschee in Damaskus nur den Glauben an die prophetische Gabe Muhammed's, nicht aber die Ueberzeugung von der Kühnheit der Traditionisten zu stärken geeignet war.[3]

Wo immer die muhammedanischen Religionsgelehrten ihre Stätten begründen, schaffen sie zugleich traditionelle Documente für die Vorzüglichkeit und den religiösen Beruf derselben. Diese Bestrebung geht parallel mit jener andern, die im Heidenthum wurzelnde Urbevölkerung der eroberten Länder mit den Ahnen der ersten Begründer des Islam in genealogische, urgeschichtliche Beziehungen zu setzen. Wie sie diese letztere Bestrebung im afrikanischen Islam bethätigten, haben wir schon früher gesehen.[4] Hier wollen wir nur noch einige Beispiele dafür anführen, wie sie in denselben Kreisen sich bestrebten, der Aufgabe gerecht zu werden, die traditionellen Bezeugungen der religiösen Mission einzelner Gebiete zu erdichten. In dem Buche des Darrâs b. Ismâʿîl (st. 362 in Fes) — so erzählt uns im Jahre 726 ein Verherrlicher der Stadt Fes — hat man mit seiner eigenen Handschrift folgende Mittheilung gefunden: Es erzählte mir Abû Moḍar in Alexandrien, im Namen des Muḥammed b. Ibrâhîm al-Mawwâz, von ʿAbd al-Raḥmân b. Ḳâsim, von Mâlik b. Anas, von Ibn Shihâb al-Zuhrî, von Saʿîd b. al-Musajjib, von Abû Hurejra. Dieser sagte: Der Prophet Gottes sprach: Dereinst wird im

1) Jâḳût I, p. 646, vgl. Al-Ḥarîrî's letzte Makame, ed. de Sacy² p. 673.
2) Al-Baǵamaʿwî, Commentar zu Abû Dâwûd p. 184. 3) ibid. p. 186.
4) Th. I, p. 143, weitere Beispiele in der Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft XVIII, p. 81.

Maġrib eine Stadt erstehen mit Namen Fâs, unter allen Städten dieses Welttheils wird sie die correcteste Ḳibla (also dasselbe was die Baṣrenser mit Bezug auf den Osten für sich in Anspruch nahmen) haben und ihre Bewohner sind die fleissigsten unter allen Maġrib-bewohnern in Bezug auf das Gebet, sie werden Anhänger der Sunna und der orthodoxen Kirche sein und dem Wege der Wahrheit folgen, an welchen sich zu halten sie nicht aufhören werden. Es kann ihnen kein Feind Schaden zufügen und bis zum Tage der Auferstehung hält Gott von ihnen alles fern, was sie nicht mögen.[1]

Einer ähnlichen Tradition rühmt sich auch die Stadt Ceuta. Im Jahre 400 d. H. theilte den Bewohnern derselben Abû ʿAbdallâh Muhammed b. ʿAlî, im Namen des Wahb b. Masarra, von Ibn Waddâḥ, von Saḥnûn, von Abû-l-Ḳâsim, von Mâlik, von Nâfiʿ, von Ibn ʿOmar mit, dass der Letztgenannte aus dem Munde des Propheten folgenden Ausspruch gehört habe: „Im äussersten Westen ist eine Stadt Namens Sabta, gegründet hat sie ein frommer Mann Namens Sabt, von den Nachkommen Sem's, des Sohnes Nûḥ's. Er gab ihr den Namen, der von dem seinigen abgeleitet ist und betete für ihren Segen und für ihren Ruhm. Niemand kann dieser Stadt mit böser Absicht nahen, ohne dass Gott seinen Frevel auf sein eigenes Haupt zurückwirft". Ein leichtgläubiger Theologe führte zur Beglaubigung dieses Ausspruches neben obiger Kette noch die vielhundertjährige Erfahrung an, welche die Prophezeiung Muhammeds bewahrheiten soll.[2] Keine Ortschaft dünkt sich zu klein und zu unbedeutend, um sich in die Sphäre der Voraussicht des Propheten einzubeziehen, und wenn man sich einen Begriff von der Leichtigkeit bilden will, mit der solche Localtraditionen entstanden, möge man nur die stattliche Reihe von wohlbeglaubigten Aussprüchen ansehen, die René Basset in seiner Arbeit über die Sprache der Manâṣir-berber[3] mit Bezug auf den unbedeutenden Ort Shershel im Algierischen in Text und Uebersetzung mitgetheilt hat.

Die bei Strabo *Ἄκρα Ἄμμωνος* genannte Ortschaft Ḳamûnijja, südlich von Ḳejruwân, rühmt sich eines Ausspruches des Muhammed, wonach sie eine der Pforten des Paradieses in sich schliesse. Wenn am Ende der Tage der Krieg gegen den Unglauben in allen Theilen der Welt vernachlässigt wird, so wird er dort noch immer gepflegt werden, „und als ob ich", sagt der Prophet, „den Ruf der Heerschaaren hörte, welche vom Sonnenaufgang bis zum Untergang gen Ḳamûnijja eilen".[4]

1) Annales regum Mauritaniae ed. Tornberg I, p. 18.
2) Al-bajân al-muġrib ed. Dozy I, p. 210.
3) Notes de lexicographie berbère, Journal asiat. 1884, II, p. 524—26.
4) De Goeje, Al-Jaʿkûbii Descriptio Al-Maġrebî p. 76.

Viertes Kapitel.

Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadîthe.

I.

ʿAbdallâh b. Lahîʿa (st. 174) erzählt, dass ihn einmal ein bekehrter Ketzer[1] aufmerksam gemacht habe, in der Uebernahme von Ḥadîthen behutsam zu sein, denn „wenn wir eine unserer Meinungen aufstellten, so pflegten wir sie in die Form des Ḥadîth zu fassen".[2]

Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten die Erfahrung machen können, dass dies Selbstbekenntniss auf voller Wahrheit beruht. Jede Strömung und Gegenströmung im Leben des Islam hat ihre Ausprägung in Form des Ḥadîth gefunden; und es giebt da keinen Unterschied zwischen den verschiedenen von einander abweichenden Meinungen, auf welchem Gebiete immer. Dasselbe, was wir insbesondere hinsichtlich der politischen Parteien erfuhren, gilt ebenso mit Bezug auf die religionsgesetzlichen Differenzen, die dogmatischen Streitpunkte u. a. m. Jedes Raʾj oder Hawâ, jede Sunna und Bidʿa hat ihre Ausprägung in der Form des Ḥadîth gesucht und erhalten.[3]

---

1) raǵul min ahl al-bidaʿ, in einer andern Version: shejch min al-chawàriǵ.

2) Chaṭîb Baġdàdî fol. 35ᵇ idà raʾejnâ raʾjan ǵaʿalnâhu ḥadîthan (andere Version: ida hawejnâ amran ṣajjarnâhu ḥadîthan).

3) Diese Betrachtungsweise haben sich in neuerer Zeit auch rationalistische muhammedanische Apologeten angeeignet. Moulavi Cheragh Alî schreibt: „The vast flood of traditions soon formed a chaotic sea. Truth and error, fact and fable mingled together in an undistinguable confusion. Every religious, social and political system was defended, when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose, by an appeal to some oral traditions. The name of Mohammad was abused to support all manner of lies and absurdities, or to satisfay the passion, caprice, or arbitrary will of the despots, leaving out of consideration the creation of any standards of test". Und indem er sich bei einer gegebenen Frage anschickt, eine Reihe von Ḥadîthen anzuführen, reservirt er seinen Standpunkt in folgenden Worten: „I am seldom inclined to quote traditions having little or no belief in their genuineness, as generally they

Es musste eine Zeit kommen, in welcher sich eine, ob nun religiöse oder rationalistische Reaction gegen diese Zustände regte. Den Anzeichen und Aeusserungen dieser Reaction werden wir in dem hier folgenden Kapitel nachgehen. Dieselbe tritt in drei verschiedenen Richtungen zu Tage.

1. Das einfachste Mittel, durch welches ehrlichere Männer gegen das Ueberhandnehmen der Ḥadîth-fälschungen ankämpfen zu können meinten, ist zugleich eine sonderbare Erscheinung der Literaturgeschichte. Man kämpfte in frommer Absicht gegen Erdichtungen mit neuen Erdichtungen, mit neuen eingeschmuggelten Ḥadîthen, in welchen man die Unterschiebung von illegitimen Ḥadîthen in scharfen Worten durch den Propheten verpönen lässt. Man erdichtet Aussprüche des Propheten, in welchen alle Arten der Traditionsfälschung sowohl als Erdichtung, wie auch als Verfälschung und Interpolirung alter, als glaubwürdig anerkannter Texte, mit den schärfsten Worten verboten und verlästert werden.

Das am allerweitesten verbreitete polemische Ḥadîth dieser Richtung ist der in vielen Versionen erhaltene Ausspruch: man kaḏaba ʿalejja mutaʿammmidan[1] faljatabawwaʿ makʿadahu mina-l-nâr:[2] „Wer mit Bezug auf mich geflissentlich lügt, der möge eintreten in seinen Ruheplatz im Höllenfeuer“.[3] Von ungefähr achtzig Genossen[4] — abgesehen noch von einigen Paraphrasen[5] — wird dieser Ausspruch mitgetheilt, dem man es ansieht, dass er eine Reaction gegen die überhandnehmende Unterschiebung von prophetischen Aussprüchen darstellt. Die Anlehnung desselben an die Autorität von Genossen — z. B. an die des ʿOthmân — beweist aber für

---

are unauthentic, unsupported, and one-sided, but etc.“. The proposed political, legal and social reforms in the Ottoman empire and other Mohammadan states (Bombay 1883) p. XIX und 147.

1) Das Wort mutaʿammidan fehlt in einigen Versionen; dass man es weggelassen, hat wohl seinen Grund in der Absicht, Leute zu schützen, welche lügenhafte Traditionen im guten Glauben an deren Glaubwürdigkeit verbreiten und nachsprechen.

2) vgl. B. Maġâzî nr. 8 gegen Ende, von den Ungläubigen, welche bei Badr fielen: ḥîna tabawwaʾû makâʿidahum min al-nâr.

3) Muslim (Einleitung) I, p. 34 ff. Abû Dâwûd II, p. 81. Al-Tirmiḏî II, p. 110. Ibn Mâġa p. 5 (wo Zeile 4 Zweifel wegen des Wortes mutaʿammidan), Al-Dârimî p. 42—43. 77, an allen diesen Stellen findet man noch andere Aussprüche mit ähnlicher Tendenz, auch die Verpönung der leichtfertigen Verbreitung von Traditionen: bihasbi-l-marʾi min al-kaḏb an juḥadditha bikulli mâ samiʿa.

4) Al-Samʿâni (st. 510) konnte dieselbe (ḥadîth „man kaḏaba“) auf „mehr als neunzig Wegen“ verbreiten, Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 36.

5) Nur eine will ich erwähnen: man taḳawwala ʿalejja mâ lam akul faljatabawwaʾ bejna ʿajnej ġahannama makʿadan, bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 56b.

das Alter dieses Ausspruchs nicht so viel, wie z. B. Muir[1] aus diesem Umstande folgern will.

„In späten Zeiten meiner Gemeinde[2] werden dereinst Menschen sein, welche euch Mittheilungen machen werden, die weder ihr noch eure Vorväter gehört habt. Hütet euch vor ihnen".

„Am Ende der Zeiten werden Fälscher,[3] Lügner sein, welche euch Ḥadîthe bringen werden, die weder ihr noch eure Vorväter gehört habt. Hütet euch vor ihnen, damit sie euch nicht irreleiten und in Versuchung führen".

Nicht auf den Propheten selbst zurückgeführt, sondern als Sentenzen von frommen Leuten des ersten und zweiten Jahrhunderts werden noch mehr dergleichen Aussprüche und Warnungen aufbewahrt:

„Der Satan — so heisst es in einer solchen Warnung — nimmt die Gestalt eines Mannes an, kommt zu den Leuten und bringt ihnen erlogene Ḥadîthe. Die Hörer zerstreuen sich dann und da erzählt dann einer: Ich habe einen Mann angehört, dessen Gestalt ich kenne, aber seinen Namen weiss ich nicht, der theilte Ḥadîthe mit".

„Im Meer giebt es gefesselte Teufel, die Sulejmân b. Dâwûd dort hingebannt hat, gar leicht ist es möglich, dass diese ausbrechen und den Menschen einen (falschen) Koran vortragen".[4]

Auch die Verfälschung und accomodirende Interpolirung als glaubwürdig anerkannter Sätze liess man den Propheten vorherahnen: „Diese Wissenschaft werden in allen nachfolgenden Geschlechtern die glaubwürdigsten Vertreter derselben tragen (pflegen), sie werden dieselbe schützen vor den Verdrehungen der Ketzer, vor der Aneignung der Lügner und vor der Interpolation der Unwissenden".[5] Hier wird also bereits die Reaction der orthodoxen Traditionskritiker gegen tendenziöse Uebergriffe vorhergesehen.

II.

2. Die Verwarnungen, welche wir soeben vorführten, entstanden in den Kreisen, in welchen man die Ḥadîth-erdichtung und die Verbreitung erdichteter Ḥadîthe zwar sehr wacker betrieb, aber den Maassstab für die

---

1) The life of Mahomet I, p. XXXVII. 2) fî âchir ummatî.

3) Daǵǵâlûn. Mit besonderer Vorliebe wird dieser Ausdruck von Traditionsfälschern gebraucht, z. B. Jâḳût II, p. 139, wird von einem Abû ʿAlî al-Tamîmî aus Herât gesagt, dass er von Sufjân, Wakîʿ und anderen tausende von Ḥadîthen überlieferte, welche dieselben niemals ausgesprochen haben; „er ist ein Erzlügner (aḥad arkân al-kaḏb), einer der Daǵǵâle (Daǵǵâl min al-Daǵâǵila), man dürfe seiner zu keinem andern Zweck erwähnen, als um ihn zu entlarven, ihn anzugreifen und vor ihm zu warnen".

4) Muslim I, p. 41 ff. 5) Einleitung zu Al-Dârimî.

Berechtigung dieser Thätigkeit in befangener Weise darin suchte, ob die Erdichtungen im Dienst der orthodoxen Religion stehen oder in dem Bedürfniss, dieselbe zu bekämpfen und einzelnen ihrer Annahmen und Voraussetzungen entgegen zu treten (z. B. ʿalidische Tendenztraditionen), ihren Entstehungsgrund haben.

Um diese Distinction und die Rücksichten, welche sich an dieselbe knüpfen, kümmerten sich die freieren Denker nicht; die Reaction, welche sie gegen das überwuchernde Ḥadîth übten, kehrte sich nicht an einen Theil desselben, jenen, welcher der orthodoxen Kirche unbequem erschien, sondern gegen das Traditionswesen im allgemeinen. Die ernste Miene, mit welcher die Traditionsverbreiter die Minutien des Isnâd und des Textes zu hüten vorgaben, selbst dann, wenn sich die Unmöglichkeit der Authentie auch der oberflächlichsten, freilich durch die Heiligthuerei der „Träger" nicht eingeschüchterten Betrachtung offenbarte, forderte recht bald den Spott und Sarkasmus von Menschen heraus, welche sich wenig für die Bewunderung jener Gefässe „der Wissenschaft" eigneten. Man darf sagen, dass die vorurtheilsfreie, ja sogar ironische Betrachtung von Personen und Sachen, welche dem gewöhnlichen Volke von religionswegen imponirten, nirgends verbreiteter war, als unter den Schöngeistern der muhammedanischen Welt im II. und III. Jahrhundert des Islam. Da wird das Heiligste verspottet und verlästert, und da findet man wenig von jener fanatischen Atmosphäre, in der man gemeinhin die muhammedanische Gesellschaft athmen lässt.

In diesen Kreisen wurde also auch das Traditionswesen zum Gegenstand spöttischer Behandlung gemacht. Für frivole, obscöne Gedanken wählen leichtfertige Dichter die Form der Tradition[1] — dafür bietet Muḥammed ibn Munâḏir (st. 200) ein klassisches Beispiel[2] —; ein anderesmal — durch Isḥâḳ al-Mauṣilî — wird der Begriff des Isnâd durch eine witzige Anspielung auf das Wort mursalât (Sure 77: 1) zum Gegenstande spielender Witze gemacht[3] und den Höhepunkt dieser Sinnesrichtung findet man in einem in die Erzählung des ʿAladdin eingeflochtenen Gedichte dargestellt, in welchem eine derbe Zote mit der Einleitung: „ḥaddathanâ ʿan baʿḍ ashjâchihi Abû Bilâl shejchunâ ʿan Sharîk" eingeführt wird.[4] In Kreisen, in denen man vor dem Ḥadîth Achtung hatte, hätten solche Producte weder entstehen, noch auf Duldung Anspruch machen können.

---

1) In ganz anderer Weise verwendet Ibn Rashîḳ (st. 463) die Isnâd-form zu poetischen Zwecken in einem bei Mehren, Rhetorik der Araber p. 101, 4 angeführten Gedichte.

2) Ag. XVII, p. 28.

3) Ag. V, p. 110.

4) Tausend und eine Nacht ed. Bûlâk 1279 II, p. 95 oben.

Viel ernsterer Formen bedienten sich die gleichzeitigen Philosophen[1] zur Herabwürdigung der Autorität der Tradition. Man hatte in diesem Lager nicht viel Mühe, nachzuweisen, für wie viel einander widersprechende dogmatische und gesetzliche Thesen die Autorität der Tradition als Stütze dienen muss; wie im Ḥadîth Anschauungen zur Geltung kommen, welche die im Islam selbst zum Siege gelangte geläuterte Religionsauffassung für verwerflich hält (z. B. die anthropomorphistische Darstellung göttlicher Attribute etc.); man führte mit grossem Behagen die ungeheuerlichen Fabeln an, mit welchen die Tradition sowohl biblische Legenden als auch die koranischen Keime der Eschatologie ausschmückte; man beutete für die Herabwürdigung der Ḥadîthe jene Stellen aus, in welchen Volkssagen und Volksaberglaube (churâfât) aufgezeichnet und in Form von Mittheilungen des Propheten in den religiösen Glauben einverleibt wurden;[2] man zog die minutiösen Bestimmungen, welche die Tradition für die intimsten Beziehungen des alltäglichen Lebens enthält, ins Lächerliche u. a. m. Auf die Bestrebung, das letztere Moment der Tradition zu verspotten, wird im Ḥadîth selbst Bezug genommen; man lässt die heidnischen Zeitgenossen Muhammeds gegen sein Gesetz die spöttische Bemerkung erheben: „Euer Genosse (Muhammed) lehrt euch, wie man seine Nothdurft zu verrichten habe“.[3] Was hier den Mushrikûn aus der Zeit des Propheten in den Mund gelegt wird, spiegelt wohl die Bemerkung jener freigesinnten Männer der spätern Zeit wieder, denen es bedenklich erschien, minutiöse Verordnungen für die kleinsten Details alltäglicher Verhältnisse aus dem Munde des Propheten stammen zu lassen und dieselben mit religiös verbindlicher Autorität auszustatten.

Unter den in diese Gruppe gehörigen Aeusserungen, welche im Rahmen der Tradition eine Polemik gegen jene freigesinnten Kreise veranschaulichen, welche, da sie nun einmal als Muslime das Gesetz anerkennen mussten, sich mit dem Koran zu begnügen vorgaben und es versuchten, allem, was unter dem Namen Ḥadîth oder Sunna als normative Quelle für das alltägliche Verhalten des Menschen eine gleiche Autorität beanspruchte,

1) Ich vermuthe, dass in einer dem Mu‘âḏ b. Ǵabal zugeschriebenen Ermahnung bei Abû Dâwûd II, p. 169 ein ziemlich unverhüllter Angriff gegen das Verhalten der Philosophen gegenüber dem Traditionswesen enthalten ist: „Ich warne euch vor den listigen Reden des Weisen (zejgat al-ḥakîm), denn gar oft spricht der Satan ketzerische Rede durch den Mund des Weisen“.

2) Bei Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân (Wiener Hschr.) fol. 53ᵇ ff. werden solche Ḥadîthe ins Lächerliche gezogen.

3) Al-Nasâ’î I, p. 6 ḳâla-l-mushrikûna innâ narâ ṣâḥibakum ju‘allimukumu-l-charâ’ata. Abû Dâwûd I, p. 3, Al-Tirmiḏî I, p. 5 ḳîla li-Salmâna ḳad ‘allamakum nabijjukum etc. Bei A. D. ist der Zusatz charakteristisch: „Ich bin euch, was der Vater seinen Kindern ist, ich belehre euch (über alles)“.

die Anerkennung zu versagen, zieht besonders eine unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sie zeigt uns den Standpunkt der ablehnenden Opposition und demgegenüber die Auffassung der rechtgläubigen Sunna-getreuen. Der Prophet sprach: „Es könnte geschehen, dass jemand von meinem Ḥadîth hörte und es sich auf seinem Ruhesitze bequem machte und spräche: Zwischen uns und euch ist das Buch Gottes, was darin erlaubt wird, halten wir für erlaubt, was darin verboten wird, halten wir für verboten.[1] Fürwahr, was der Prophet untersagt hat, halten wir für verboten, so als ob es Gott selbst verboten hätte".[2] Als Beispiele für diese letztere Bemerkung werden einige im Ḥadîth erwähnten Speisegesetze (verbotene Thiergattungen) angeführt, von denen im Koran nicht die Rede ist. Auch eine humanitäre Wendung hat man dieser Enuntiation gegeben. Dieselbe wird nämlich dem grausamen Befehlshaber des eroberten Chejbar entgegengerufen, der sich den besiegten Bewohnern gegenüber alle möglichen Gewaltthaten gestattet. „Glaubt wohl einer von euch, der sich es bequem auf seinen Ruhepolstern einrichtet, dass Gott nur jene Dinge verbietet, die als solche in diesem Koran stehen? Fürwahr, bei Gott, ich habe Befehle, Ermahnungen und Verbote ergehen lassen, welche so viel gelten als dieser Koran, wenn nicht mehr. Fürwahr, Gott erlaubt euch nicht, dass ihr in die Häuser der Juden einbrechet ohne Erlaubniss, dass ihr ihre Frauen misshandelt und ihre Früchte verzehret, wenn sie leisten was ihnen obliegt".[3]

Im II. Jahrhundert waren die Angriffe der ketzerischen Kreise gegen die Tradition ziemlich allgemein verbreitet. Ibn al-Ḳaṭṭân (st. 198) konnte den Satz aussprechen, dass es keinen Ketzer auf der Welt gebe, der nicht gegen die Anhänger der Tradition loszöge (lejsa fî-l-dunjâ mubtadiʿ illâ wahuwa jabġuḍu ahl al-ḥadîth).[4] Was die Philosophen (aṣḥâb al-kalâm) gegen das Ḥadîth einzuwenden hatten, können wir in einer Gegenschrift des Ibn Ḳutejba (st. 276) gegen diese Einwürfe sehr genau beobachten und daraus gleichzeitig ersehen, wie weit die Polemik der freieren Denker gegen dies zur Herrschaft gelangende Element des theologischen Lebens bereits im III. Jahrhundert gedienen war. Ibn Ḳutejba bestrebt sich in seinem Werke „Muchtalif al-ḥadîth" alle diese Einwürfe vom Standpunkte des orthodoxen Muhammedaners zu entkräften, ist aber dabei gezwungen, alle möglichen Interpretationskünste anzuwenden, um dem Widersinn und der Albernheit einigen Verstand einzuhauchen, sich auf alt- und neutestamentliche Parallelen zu berufen und sich zu dem Zugeständnisse zu verstehen, den Kreis der Glaubwürdigkeit und der Autorität der Traditionen zu beschränken.

1) Abû Dâwûd II, p. 169. 2) Al-Tirmiḏî II, p. 111.
3) Abû Dâwûd II, p. 31.
4) Einleitung zu Al-Dârimî.

Er sagt es nicht selten in diesem Buche rund heraus, dass die verspotteten Traditionen unglaubwürdig seien.[1] Die berüchtigten Fabeln führt er auf Ḳuṣṣâṣ und auf jüdische Quellen zurück und bedauert es, dass die Muhammedaner sich solcher Führung anvertrauten.[2] Dieser Einfluss der jüdischen Agada und christlichen Legende wird von den ältesten Zeiten des Islam bis in die späteren Zeiten herab von den orthodoxen Theologen[3] mit Bedauern constatirt. Schon in alter Zeit giebt die Tradition diesem Gefühle Ausdruck. Man lässt ʿOmar an den Propheten die Frage richten: Wir hören von den Juden verschiedene Erzählungen, die uns gefallen; dürfen wir einiges davon niederschreiben? Darauf lässt man den Propheten erwidern: „Wollt ihr denn leichtfertig ins Verderben rennen, wie dies die Juden und Christen gethan? Ich habe euch weisse und reine Ḥadîthe gebracht —".[4] Die Warnung vor den „Aḥâdîth muftaʿala" der Ahl al-kitâb pflanzte sich dann aus dieser Anregung in die spätere Theologie hinein.[5]

Der philosophische Spott gegen die Autorität der Tradition hat sich auch in poetische Form gekleidet. Ibn Ḳutejba hat uns ein solches Epigramm erhalten,[6] in welchem die Thatsache verspottet wird, dass die Traditionsträger oft gar kein Verständniss für den Text haben, den sie verbreiten. Sie seien:[7]

Zawâmilu lil-ashʿâri[8] lâ ʿilma ʿindahum * biǵejjidihâ illâ kaʿilmi-l-abâʿiri
Laʿamruka mâ jadrî-l-maṭijju[9] idâ ǵadâ * biʾaḥmâlihi[10] au râḥa mâ fî-l-ǵarâʾiri.

---

1) Muchtalif al-ḥadîth p. 378 citirt er z. B. die Worte des Hishâm b. ʿUrwa gegen Muḥammed b. Isḥâḳ, der von Fâṭima, der Frau dieses Hishâm, tradirte: „Hat ihm denn meine Frau Gesellschaft geleistet?". Gegen denselben Muḥammed führte er das Urtheil des Muʿtamir an, den sein Vater vor dem Lügner Muḥ. b. Isḥ. warnte. — ibid. p. 92 spricht er davon, dass die Tradition viele sektirerische Interpolationen erfuhr u. a. m.

2) ibid. p. 336 ff.

3) Hingegen führt Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 74ᵃ von einem Araber den Ausspruch an: ḥaddith ʿan Banî Isrâʾîl walâ ḥaraǵ. Derselbe Ausspruch wird bei Abû Dâwûd II, p. 82, Al-Tirmiḏî II, p. 111 unten in anderem Zusammenhange als bei Al-Ǵâḥiẓ als Ḥadîth angeführt.

4) Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 14. Eine Tradition, welche eine vermittelnde Stellung einnimmt und das Wahre von den Aḥâdîth ahl al-kitâb annehmen, das Lügenhafte verwerfen lässt, bei Abû Dâwûd II, p. 81.

5) vgl. Al-Ḳasṭallânî V, p. 665.

6) Muchtalif al-ḥadîth p. 9.

7) Das Gedicht ist von Merwân b. Abî Ḥafṣa (st. 181/2) und bezieht sich auf Leute, welche alte Gedichte recitiren, ohne den Sinn derselben zu verstehen. Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 161 unten.

8) In einer Marginalglosse, deren Urheber wohl die Quelle des Citates nicht kannte, verbessert in: lil asfâri, mit Hinblick auf die Koranstelle Sure 62: 5 (kamathali-l-ḥimâri jaḥmilu asfâran). Das Gleichniss vom büchertragenden Lastthier ist in der orientalischen Poesie zur Bezeichnung unfruchtbarer Gelehrsamkeit überaus häufig, z. B. Gûlistân VIII, nr. 3 ed. Gladwin p. 209 unt., vom Vierfüssler, dem man viel Bücher aufgeladen.

9) Muzhir: baʿîru.

10) Muzhir: biʾausâḳihi.

„Mit Gedichten beladene Lastkameele, sie wissen von dem, was davon vorzüglich ist, nicht mehr, als die Kameele wissen;
„So wahr du lebst, das Lastthier weiss nicht, wenn es früh oder spät seine Lasten trägt, was der Inhalt der Lastbündel ist“.

Eine Parallele zu diesem Epigramm bietet ein anderes anonymes Gedichtchen, welches demselben Ideenkreise anzugehören scheint:

Inna-l-ruwâta bilâ fahmin lima ḥafiẓû * mithlu-l-ǵimâli ʿalejhâ juḥmalu-l-wadaʿu
Lâ-l-wadʿa janfaʿuhu ḥamlu-l-ǵimâli lahu * walâ-l-ǵimâlu biḥamli-l-wadʿi tantafiʿu.
„Die Ueberlieferer ohne Verständniss dafür, was sie bewahren, gleichen Kameelen, auf welche Muscheln geladen werden,
„Den Muscheln nützt es nicht, dass sie von den Kameelen getragen werden, aber auch den Kameelen nützt es nichts, dass sie die Muscheln tragen“.[1]

Die Hinfälligkeit der Isnâde geisselt Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî, dieser edle Feind des Autoritätenglaubens:[2]

„Sie bringen uns Ḥadîthe, welche der Verstand nicht bestätigt; da fragen wir: Wer sind die Menschen, denen ihr sie nacherzählet?
„Da berufen sie sich auf ihre erlogenen Isnâde, welche nicht frei sind von der Erwähnung eines Schejch, den sie selbst nicht loben“.[3]

Solche Bemerkungen gingen nicht spurlos an den sunna-gläubigen Muhammedanern vorüber. Es sind wohl Leute, wie der soeben genannte Dichter und seinesgleichen, gegen welche Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Naṣr al-Ḥumejdî (st. 488) eine Ḳaṣîde verfasste, fî-l-naḳḍi ʿalâ man ḏamma (oder: ʿâba)-l-ḥadîtha waʾahlahu „zur Widerlegung des Schmähers (vielleicht der Schmäher) des Ḥadîth und seiner Anhänger“.

III.

3. Am nachhaltigsten war die Wirkung jener Form der Reaction, welche sich gegen das überhandnehmende Traditionswesen im Kreise der Traditionsgelehrten selbst durch die Gestaltung einer Art von Traditionskritik herausbildete.

Es ist bereits (oben p. 49) darauf hingewiesen worden, mit welcher Leichtgläubigkeit die fromme Gemeinde alles aufnahm, was ihr in traditioneller Form als Ausspruch des Propheten zuging. Die Bedenken gegen die Authentie mancher Theile des aufgehäuften Materials wurden leicht be-

1) Al-Damîrî II, p. 462 (s. v. al-wadʿ).

2) „Sei ein Diener Gottes, nicht aber Diener seiner Diener (der Menschen): das Gesetz macht zum Sclaven, das selbständige Denken zum Freien“, Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abul ʿAlâ Maʿarry (Wien 1888) p. 96 zu p. 126.

3) ibid. p. 103 zu p. 266.

schwichtigt. Die Theologen selbst scheinen schon sehr früh die Theorie des Igmâʿ auch auf die Glaubwürdigkeit des Ḥadîth ausgedehnt und das Gemeingefühl der Gemeinde als obersten Richter über die Gültigkeit von Traditionsaussprüchen anerkannt zu haben. Den Ibn ʿAbbâs lässt man sagen: „Wenn ihr von mir eine Mittheilung im Namen des Propheten hört und ihr findet dieselbe mit dem Buche Gottes nicht übereinstimmend, oder sie findet keinen Anklang bei den Menschen (falam tagidûhu fî kitâb Allâh au ḥasanan ʿind al-nâs), so möget ihr wissen, dass ich Lügenhaftes vom Propheten berichtet habe“.[1] Mit anderen Worten: auch bezüglich der Glaubwürdigkeit der dem Propheten zugeschriebenen Worte und Handlungen ist das Igmâʿ, das Gesammtgefühl der Gemeinde maassgebend.[2] Was die Umma als wahr betrachtet, das ist auch wirklich wahr.[3]

Durch diese bequeme Art, über die Authentie des gewaltig angehäuften Materials zu urtheilen, liessen sich aber die gewissenhaften Traditionsgelehrten nicht leiten, indem sie angesichts der Gefahr, welche der rechtgläubigen Gemeinde seitens der Massen von tendenziösen Ḥadîthen drohte, an die Glaubwürdigkeit noch andere Anforderungen stellten, als die Billigung der Gemeinde.

Den nächsten Anstoss zu genauerer Abwägung alles dessen, was in Ḥadîth-form unter die Leute kam, gab der Umstand, dass durch die Einwirkung einflussreicher Individuen in gewissen Kreisen der muhammedanischen Welt der orthodoxen Lehre feindliche Ḥadîthe zur Geltung kommen und für sich in weiten Gebieten des Islam die Anerkennung verschaffen konnten, für die man, nach dem oben erwähnten Gesichtspunkte, das Igmâʿ in Anspruch nehmen durfte. Man darf nicht vergessen, dass auf die Richtung der Sunna in einer bestimmten Provinz zumeist jene Theologen Einfluss

1) Al-Dârimî p. 77.

2) Chaṭîb Baġdâdî fol. 118ᵃ stellt eine Reihe von Ḥadîthen zusammen, aus welchen ersichtlich ist, dass man Glaubwürdigkeit oder Verwerflichkeit der prophetischen Ueberlieferung von dem Eindruck abhängig machte, den dieselbe auf die Gemeinde übt. „Wenn ihr in meinem Namen eine Mittheilung hört, welche eueren Herzen genehm ist, bei welcher euer Haar und euer Fleisch zart wird (taʿrifuhu ḳulûbukum watalînu bihi ashʿârukum wa'abshârukum) und von welcher ihr fühlt, dass sie euch nahe ist, so ist ihr niemand von euch so nah als ich selbst; hört ihr aber eine Mittheilung in meinem Namen, welche eueren Herzen zuwider ist, und vor welcher euer Haar und euer Fleisch zurückschrickt, und von welcher ihr euch abgestossen fühlt, so ist von derselben niemand unter euch so weit entfernt als ich selbst“; im Anschlusse daran noch andere Aussprüche ähnlichen Inhaltes.

3) Ibn Chaldûn giebt diesem Gefühl der Muhammedaner in kurzen Worten Ausdruck: „Das Igmâʿ ist die kräftigste Schutzwehr und die beste Vertheidigung“ (von Ḥadîthen, welche die Kritiker bemängeln) fî-l-igmâʿi aʿẓamu ḥimâjatin wa'aḥsanu dafʿin. Muḳaddima p. 260, 4 v. u.

übten, welche in jener Zeit, in welcher die Ausbreitung der Sunna beginnt, in der betreffenden Provinz das Vertrauen der Menschen besassen. Durch die Ḥadîthe, die sie verbreiteten, übten sie Einfluss auf die Gesinnungen des Volks, in dessen Mitte sie wirkten. Die Bewohner von Aegypten schätzten den ʿOthmân gering, bis dass Al-Lejth b. Saʿd (st. 175) unter ihnen Ḥadîthe über die Vorzüge (faḍâʾil) des ʿOthmân verbreitete; ebenso benehmen sich die Bewohner von Ḥimṣ in Betreff des ʿAlî, bis dass Ismâʿîl b. ʿAjâsh (st. 181) unter ihnen die Ḥadîthe über Faḍâʾil ʿAlî eröffnete.[1] „Die Leute von Kûfa — so erzählt Wakîʿ (st. 196) — wären ohne alle Ḥadîth-kenntniss geblieben, wenn nicht Ǵâbir al-Ǵuʿfî dieselbe unter ihnen heimisch gemacht hätte“.[2] Welcher Art nun dies Ḥadîth von Kûfa unter der Anleitung des Ǵâbir sich gestaltete, können wir nach dem, was wir von diesem bereits p. 112 erfahren haben, leicht folgern.

So war es denn von der Parteistellung der Traditionenverbreiter abhängig, auf die Gesinnung breiter Massen im Interesse der einen oder andern Partei bestimmenden Einfluss auszuüben.

Von dieser Seite drohte also keine kleine Gefahr mit Hinsicht auf die Einschmuggelung von Ḥadîthen, eine Gefahr, welche sich auf alle Gebiete der Sunna in Religion und Staatsleben erstreckte. Es galt daher für jene Kreise, welche das Ḥadîth vor solchen Fälschungen bewahren wollten, darauf Acht zu haben, welche die Autoritäten und Gewährsmänner seien, auf die der Anspruch der einzelnen Ḥadîthe auf Glaubwürdigkeit gestellt ist. Nur solche Ḥadîthe sollten als correcter Ausdruck des religiösen Geistes der Gesammtgemeinde passiren, deren Träger sowohl in ihrer persönlichen Glaubwürdigkeit, als auch in ihrem Verhältniss zum orthodoxen Bekenntniss keinem Bedenken unterliegen, also im vollen Sinne des Wortes als thiḳa, als „zuverlässig“, gelten können, von denen nicht die Gefahr droht, dass sie, ob nun aus purer Leichtfertigkeit, aus Mangel an religiöser Integrität oder aus Parteiinteresse dem Propheten Aussprüche zuschreiben, welche im Widerspruch mit der allgemeinen Lehre ihren besonderen Interessen dienlich sind. Dieser Gesichtspunkt bestimmte die ganze Richtung der Traditionskritik, wie sich dieselbe im Islam entwickelte. Man achtete nicht auf den Inhalt der Tradition selbst, sondern auf die Gewährsmänner des Isnâd. Mit deren Integrität steht und fällt der Glaube an die authentische Natur eines Ḥadîth. Darum konnte man das Isnâd „die Beine (al-ḳawâʾim) des Ḥadîth“ nennen, denn auf demselben beruht ja die Existenzberechtigung der tradirten Aussprüche und ohne dasselbe könnten diese nicht

1) Al-Damîrî (s. v. al-lejth) II, p. 376 unten von ʿOthmân b. Ṣâliḥ (st. 219).
2) Al-Tirmiḏî I, p. 44, 8. ibid. II, p. 333 penult.

aufrecht bleiben;[1] oder „die Fessel (ḳejd) des Ḥadîth",[2] welche allein sie zusammenzuhalten im Stande ist.

So lange man die Gefahr nicht wahrnahm, die dem Traditionswesen seitens tendenziöser oder leichtfertiger Traditionarier drohte, legte man nicht zu viel Gewicht auf die Gewährsmänner des Isnâd (al-riǵâl = die Männer).[3] Noch dem Mâlik b. Anas gilt die praktische Brauchbarkeit in erster Reihe, um die Riǵâl kümmert er sich nicht viel,[4] er übernimmt und tradirt anstandslos Ḥadîthe vom erotischen Sänger ʿUrwa b. Uḏejna,[5] vielleicht aus Sympathie für diese Beschäftigung, der er selbst in seiner Jugend ergeben war.[6] Erst nachdem das Erdichten von Partei- und Tendenztraditionen überhand nahm, begannen besorgte Theologen auf die Gewährsmänner jedes einzelnen Spruches genauer zu achten und von der Qualität derselben die Gültigkeit des Ḥadîth abhängig zu machen.[7] Die Zeit des Ibn ʿAun (st. 150),[8] Shuʿba (st. 160),[9] ʿAbdallâh b. Mubârak (st. 181) und anderer ihrer Zeitgenossen, scheint es gewesen zu sein, in welcher die Kritik der Gewährsmänner ihren Anfang nimmt,[10] und zwar am strengsten im ʿIrâḳ[11] und im weitern Osten, wo die religiösen und politischen Parteien einander am heftigsten gegenüberstanden und die weltlichen und geistigen Mittel zum Siege ihrer Tendenzen in der allerfindigsten Weise ins Treffen führten. Als dann im III. Jahrhundert infolge des systematischen Sammelns der Ḥadîthe die Auswahl des Richtigen und Unbedenklichen und die Verwerfung des Verdächtigen und Falschen zum dringenden Bedürfniss wird, schwingt sich die Kritik der Ueberlieferungen zu einem wichtigen Bestandtheil der Traditionswissenschaft empor,[12] deren Blüthezeit das III. und IV. Jahrhundert ist. Wir nennen aus dieser Zeit die beiden angesehensten Schriften, welche noch vorhanden sind: das „Buch der Schwachen" (Kitâb al-ḍuʿafâʾ) von Al-Nasâʾî (st. 303),[13] den wir als bedeutenden Sammler noch kennen lernen werden, und das

---

1) Muslim I, p. 46.
2) Aǵ. V, p. 110 ult.
3) Al-Dârimî p. 60 unten.
4) Tahḏîb p. 531 penult.
5) Aǵ. XXI, p. 162 ult.
6) s. oben p. 79 Anm. 2.
7) Muslim I, p. 44. Chaṭîb Baǵdâdî fol. 35ᵃ „ḥattâ waḳaʿat al-fitna" untersucht man die Isnâde nicht; von da ab hatte man Sorge dafür lijuḥdath ḥadîth ahl al-sunna wajutrak ḥadîth ahl al-bidʿa.
8) vgl. oben p. 44.
9) Von diesem wird berichtet (Ṭab. Ḥuff. V, nr. 28), dass er der erste gewesen sei, welcher im ʿIrâḳ die Beschaffenheit (l. amr st. amîr der ed. Wüstenfeld) der Traditionsverbreiter untersuchte, die Unzuverlässigen und Verwerflichen beseitigte.
10) Dies folgt aus verschiedenen Aeusserungen derselben bei Muslim p. 47 ff.
11) vgl. hierzu oben p. 78. Die grössere Peinlichkeit der ʿIrâḳier wird auch von Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 369. 3 betont.
12) s. über die Anfänge dieser Literatur H. Ch. II, p. 591.
13) Oxforder Hschr. Marsham nr. 556, Nicoll-Pusey, Catalogus p. 371 ff. CCCLXXIX, nr. 2.

„Vollkommene bezüglich der Erkenntniss der Schwachen unter den Ueberlieferern“ (Al-kâmil fî ma'rifat ḍu'afâ' al-mutaḥaddithîn) von Ibn 'Adî (st. 365).[1]

Man ging jedem einzelnen der in den Isnâden erwähnten Gewährsmänner nach, um seinen Charakter zu ergründen, um zu erfahren, ob er moralisch und religiös unanfechtbar sei, ob er nicht Propaganda für antisunnitische Zwecke mache,[2] ob seine Wahrheitsliebe im allgemeinen als erwiesen gelten könne, ob er die persönliche Fähigkeit habe, das Gehörte treu wiederzugeben, ob er ein Mann sei, dessen Zeugenschaft in civilrechtlichem Sinne vom Richter unbedenklich zugelassen würde. Denn die Ḥadîthüberlieferung betrachtete man als die erhabenste Form der Shahâda, der Zeugenaussage,[3] da der Râwî ein für die Gestaltung des religiösen Lebens höchst wichtiges Zeugniss ablegt darüber, dass er diese oder jene Worte von dem oder jenem gehört habe. Je nach dem Resultat dieser Nachforschungen nannte man den Gewährsmann thiḳa (zuverlässig), mutḳin (genau), thabt (fest), ḥuģģa (beweiskräftig), 'adl (wahrhaft), ḥâfiẓ oder ḍâbiṭ (der das Gehörte treu bewahrt und wiedergiebt). Diese sind die Qualificationen erster Ordnung. Tiefer stehende Ueberlieferer qualificirt man mit ṣadûḳ (Wahrheit sprechend),[4] maḥalluhu al-ṣidḳ (seine Stelle ist die der Wahrhaftigkeit), lâ ba's bihi (unbedenklich). Weniger als diese sind solche Riģâl, die man mit den Worten ṣâliḥ al-ḥadîth beurtheilt.[5] Einen geringern Grad von Vertrauen werden jene einflössen, denen die Kritiker keine bessere Censur geben können, als dass sie „keine Lügner“ sind (ġejr kaḏûb,

---

1) Kairoer Katalog I, p. 129 ff.

2) Das Bekennen von Bida' galt an sich noch nicht als Moment, welches die Glaubwürdigkeit beeinträchtigt; nur die Propaganda für die ketzerischen Lehren wird als solches Moment betrachtet. (Jâḳût III, p. 464, 18, von Ibn Ibn Ḥibbân [st. 354] als Igmâ' al-a'imma gelehrt.) Ḳadariten finden wir häufig in den Isnâden der scrupulösesten Sammlungen (z. B. B. Bujû' nr. 15, Ṭibb. nr. 26, vgl. Al-Ḳasṭ. zu diesen Stellen IV, p. 22. VIII, p. 424). Ṭab. Ḥuff. V, nr. 16 l. ḳadarijjan st. ḳadra mâ. Man vgl. über diese Frage Anmm. zu Ibn Hishâm p. 159 und Beitr. zur Literaturgesch. d. Sh. p. 72 Anm. 6. Manche gingen freilich auch in dieser Beziehung weiter; so z. B. wird zuweilen ein Murģite wegen dieser dogmatischen Abweichung als schwach erklärt (Al-Tirmiḏî I, p. 119, 7 v. u. ra'â ra'j al-irģâ') und 'Othmân b. Sa'îd al-Dârimî (st. 280) hält jeden Theologen, der das Erschaffensein des Korân bekennt, für einen unglaubwürdigen Râwî. Abû-l-Maḥâsin II, p. 91 ult.

3) Sprenger, Journal of Asiat. Society of Bengal 1856 p. 53 hat dies Moment eingehend dargestellt.

4) Dass eine solche Bestimmung nicht die absolute Glaubwürdigkeit bezeichnet, ersieht man aus Determinationen, wie z. B. die folgende: Ǵerîr b. Ḥâzim rubbamâ jahimu fî shej' wahuwa ṣadûḳ, Al-Tirmiḏî I, p. 103, 14.

5) vgl. Chaṭîb Baġdâdî fol. 8[a] f. = Taḳrîb fol. 45[b].

lam jakdib).[1] Die Traditionskritiker unterscheiden diese Grade und die zahlreichen zwischen den einzelnen derselben befindlichen Mittelstufen mit grosser Genauigkeit und umschreiben die Stufen der theoretischen und praktischen Brauchbarkeit der Ueberlieferungen nach Maassgabe des Umstandes, ob den Gewährsmännern derselben die eine oder die andere dieser Zuverlässigkeitsstufen zugesprochen wird.

Eine solche Prüfung war ihnen um so wichtiger, als dem Ergebnisse derselben nicht wenig Einfluss auf die religiöse Praxis zugeeignet wird. Nur diejenigen sollen nach ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî (st. 198) das religiöse Leben der Gemeinde leiten und beeinflussen, welche die Zuverlässigkeit der Ḥadîthe zu beurtheilen im Stande sind, nicht aus jedem überlieferten Satze eine Ḥuǵǵa, ein Beweisargument holen, sondern zu beurtheilen wissen, aus welchen Quellen die „Wissenschaft" abgeleitet werden könne (machâriǵ[2] al-ʿilm).[3] Der Constatirung der absoluten oder relativen Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner steht demnach auf der andern Seite der Nachweis der Unglaubwürdigkeit und Unzuverlässigkeit derselben gegenüber. Es ist zu beachten, dass die Bemänglung der Glaubwürdigkeit eines Ueberlieferers in der Terminologie dieser Wissenschaft die Verwundung (ǵarḥ) desselben genannt wird. Eine ganze Reihe von Synonymen dieses Begriffes wird zum Ausdruck der Thatsache verwendet, dass man jemand nicht als correcten Ueberlieferer anerkenne; am häufigsten das Verbum ṭaʿana,[4] jemand mit einer Lanze stechen, sodann ḳadaḥa, seltener nazaka,[5] welch letzteres in Handschriften und Editionen infolge der graphischen Aehnlichkeit nicht selten fehlerhaft als taraka erscheint.[6] Aeussert sich die Bemänglung der Glaubwürdigkeit nicht mit Sicherheit, sondern in skeptischer Form, als Verdacht, so wird behutsam gesagt, dass man hinsichtlich des in Rede stehenden zweifelhaften Gewährsmannes mit den „Augen zu blinzen" (wir würden sagen, die Nase zu rümpfen) pflegt.[7]

---

1) Al-Tirmidî I, p. 57, 3 v. u. 113, 14.

2) sing. machraǵ, so bezeichnet man die Autorität, auf welche sich ein Usus stützen oder berufen kann; zu beachten ist die Anwendung dieses Wortes in solchem Sinne in einer Erzählung Al-ʿIḳd III, p. 9, 22. 23.

3) Tahdîb p. 391, 13.

4) vgl. auch kallama, Jâḳût II, p. 158, 9.

5) Muslim, Einleitung p. 47 ult. Dies ist weniger als kaddaba, jemand der absoluten Lügenhaftigkeit zeihen, Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 11. 17.

6) So ist z. B. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 227, 15 für: inna Shahr utrukûhu zweimal zu lesen: inna Shahran nazakûhu; derselbe Fehler findet sich Al-Tirmidî I, p. 44, 8. II, p. 117, 10. 178, 4, wo statt tarakahu, tarakûhu zu lesen ist: nazakahu, nazakûhu.

7) ǵumiza ʿalejhi, Al-Ṭûsî, List of Shîʿa books p. 162, 3. 223, 7. Das Wort, welches die Ursache anzeigt, warum man hinsichtlich des betreffenden Muḥaddith die

Je nach dem Resultate der gepflogenen Untersuchung wird dann der bedenklich gefundene Gewährsmann mit einem andern qualitativen Terminus gekennzeichnet. Nennt man jemand lejjin al-ḥadîth (zart mit Hinsicht auf das Ḥadîth), so hat man zwar seine Verlässlichkeit „verwundet", aber noch nicht vollends in Abrede gestellt. Minder Glaubwürdige charakterisirt man mit dem Epitheton: lejsa biḳawî (er ist nicht stark); darauf folgen in absteigender Stufenreihe: ḍaʿîf (schwach), matrûk al-ḥadîth oder ḏâhib al-ḥadîth (dessen Ḥadîth zu verlassen ist, hinfällig ist), kaḏḏâb (Lügner) u. a. m.[1]

Die auf die Feststellung dieser Grade gerichtete kritische Untersuchung nannte man: al-ǵarḥ wal-taʿdîl, d. h. die Verwundung und Beglaubigung. Ihre hervorragendsten Spuren sind in den Glossen zu den Sunan-werken (s. im achten Kapitel) sichtbar, insofern einem jeden dort einverleibten Ḥadîth das Ǵarḥ oder Taʿdîl der Gewährsmänner in einer besondern Glosse hinzugefügt ist. Es bildete sich durch die Untersuchungen dieser Art die Disciplin des Maʿrifat al-riǵâl, d. i. der Kenntniss der Gewährsmänner, heraus;[2] seine Blüthe erreichte dieser Zweig der Ḥadîth-wissenschaft mit Ibn Abî Ḥâtim (ʿAbdallâh b. Muḥammed b. Idrîs) aus Rejj (st. 327).[3]

Ausser der Untersuchung der persönlichen Qualität der einzelnen Gewährsmänner musste sich die Aufmerksamkeit der Kritiker auch dem innern Halt des Isnâd zuwenden. Da konnten sie den merkwürdigsten Dingen auf die Spur kommen. In einem Isnâd wird z. B. ʿAbd al-Raḥmân b. Abî Lejlâ als Hörer des Muʿâḏ b. Ǵabal eingeführt. Nun starb Muʿâḏ während der Regierung des ʿOmar (ca. 17—18), ʿAbd al-Raḥmân wurde aber erst im Jahre 17 geboren.[4] Angesichts solcher Erfahrungen war es die Aufgabe der Kritiker, auf der Lauer zu liegen und zu prüfen, ob nicht im Isnâd eines Ḥadîth chronologische Unmöglichkeiten vorkommen. Wenn man z. B. Ḥasan Baṣrî ʿan Abî Hurejra tradiren lässt, so müssen sie constatiren, dass es chronologisch unmöglich sei, dass diese Leute in persönlichem Verkehr mit einander gestanden haben.[5] Angesichts eines Isnâd: „Ḳâbûs b. Abî Ẓubjân von seinem Vater A. Ẓ. von Selmân" constatirt Al-

---

Nase rümpft, wird mit der Präposition bi angeschlossen, z. B. ǵamazû ʿalejhi bi-laʿb al-shaṭranǵ ibid. p. 111, 2; von jemand, der über solche Nörgelei erhaben ist, sagt man: lâ juʿtarad ʿalejhi bi-shej'in min al-ǵamz ibid. p. 139, 4. Vgl. Al-ǵammâz Titel eines Werkes, in welchem verdächtige Ḥadîthe kritisirt werden, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 279.

1) Chaṭîb Baǵdâdî l. c. Taḳrîb l. c.

2) Taḳrîb fol. 82ᵃ.

3) Jâḳût II, p. 899, 1. Ṭab. Ḥuff. XI, nr. 40 l. wal-taʿdîl st. wal-tanwîl.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 189. 257 oben.

5) Tahḏîb p. 210 oben.

Buchârî, dass diese Kette nicht richtig sein könne, da Selmân zu jener Zeit, als A. Z. in der Lage war, Ueberlieferungen zu hören, nicht mehr lebte.[1] Solche chronologische Kritik haben aber die Fälscher dadurch auszuspielen gesucht, dass sie zwischen zwei Glieder der Isnâd-kette, zwischen welchen kein wirklicher Zusammenhang nachgewiesen werden konnte, einen beliebigen Namen, den sie zu diesem Zwecke fingirten, einschoben: einen Maǵhûl, d. i. völlig Unbekannten. Nun ist es Aufgabe der Kritiker, auch darauf zu achten, ob nicht solche Unbekannte die Richtigkeit des Isnâd in Verdacht setzen.[2]

IV.

Durch die emsige Pflege der Untersuchungen solcher Art ist es den muhammedanischen Traditionskritikern gelungen, viele Fälscher zu entlarven und den mit ihrem Namen in Zusammenhang stehenden Ḥadîthen aus dem Wege zu gehen.[3] Die bösen Erfahrungen, welche sie auf diesem Gebiete im Laufe ihrer Untersuchungen auf Schritt und Tritt machen konnten, schärften ihren kritischen Blick, erhöhten ihre Behutsamkeit und Skepsis. Und die Thatsachen zeigten, dass man mit dieser Skepsis nie weit genug gehen konnte, wenn dieselbe mit der Verwegenheit der Fälscher gleichen Schritt halten sollte. Diese aber leisteten mit der Zeit wirklich das Maximum dessen, was man auf diesem von allem Anfang an von Fälschungen aller Art gesättigten Boden erwarten konnte. Um nur ein Beispiel für die Kühnheit der Traditionserfinder zu erwähnen, genüge es, darauf hinzuweisen, dass man sich nicht damit begnügte, nach der Art des gewöhnlichen Schlages der Traditionsfälscher, unterschobene Sätze an Autoritäten anzubinden, deren Namen in der Geschichte des Islam wirklich vorkommen; es gab auch solche, welche sich kein Gewissen daraus machten, selbst nie dagewesene Namen zu erdichten und durch deren Klang leichtgläubige Zuhörer zu dupiren. Aus demselben Jahrhundert, in welchem Ibn ʿAdî (s. oben p. 142) schrieb, wird ein Abû ʿAmr Lâḥiḳ b. al-Ḥusejn al-Ṣudarî (st. 384 in Chârizm) erwähnt, welcher in seinen Isnâden erlogene Namen figuriren lässt, Tuǵral und Ṭirbâl und Karkadunn, an die er Traditionen anhängt.[4] Solchen, wohl nicht vereinzelten Erscheinungen gegenüber war die geschärfte Skepsis und

1) Al-Tirmidî II, p. 328 oben.

2) Ein sehr belehrendes Beispiel findet man bei Al-Sarachsî, Sharḥ kitâb al-sijar fol. 235ᵃ (die Stelle scheint dem Text anzugehören); andere Beispiele Al-Tirmidî II, p. 153, 5 u. 174, 17. 180, 7 v. u.

3) Muslim führt in seiner Einleitung p. 31 eine ganze Reihe notorischer Fälscher an, deren Ḥadîthe von vornherein auszuschliessen sind.

4) Jâḳût III, p. 375.

aufmerksame Witterung der Kritiker am Platze.[1] Sie säumten nicht — trotz aller Nachsicht[2] — in der Negation so weit zu gehen, als es auf diesem Gebiete nur immer möglich ist. Wie weit manche von ihnen in der negativen Kritik gegangen sind, wird uns ein Beispiel zeigen, welches auch sonst in den Mechanismus der muhammedanischen Traditionenbildung einen tiefen Einblick gewährt:

In mehreren Sunan-werken finden wir einen der folgenden Rechtsfrage gewidmeten Paragraphen: Jemand heirathet eine Frau und stirbt ehe er das eheliche Leben mit ihr angetreten hätte, auch hatte er noch nicht das Ṣadâḳ, die zur vollen Gültigkeit der Ehe erforderliche Morgengabe festgesetzt. Ein solcher Rechtsfall kam vor Ibn Masʿûd, welcher folgende Entscheidung fällte: Man muss der Frau dieselbe Morgengabe ausfolgen, welche man den Frauen des Stammes[3] in der Regel zu gewähren pflegt, nicht weniger, noch mehr,[4] ausserdem geniesst die Wittwe (die gesetzliche) Erbberechtigung an der Hinterlassenschaft des Mannes, sie muss (vor ihrer Wiederverheirathung) die (jeder Wittwe obliegende) Wartezeit (ʿidda)[5] vorübergehen lassen. „Ist dies Urtheil richtig — fügte Ibn Masʿûd hinzu — so ist es von Gott, ist es hingegen unrichtig, so ist es von mir und dem Shejṭân, Allâh aber und sein Prophet haben keinen Antheil an demselben". Da traten einige Leute aus dem Stamme Ashgaʿ auf, unter ihnen Al-Ǵarâḥ und Abû Sinân und sagten: „Wir bezeugen, o Ibn Masʿûd, dass der Prophet dasselbe Urtheil fällte, welches du hier aussprachst, als bei uns ein solcher Fall vorkam hinsichtlich der Barwaʿ, Tochter des Wâshiḳ, ihr Mann hiess Hilâl b. Murra al-Ashgaʿî". Da äusserte Ibn Masʿûd eine gar grosse Freude darüber, dass sein Urtheil mit dem des Propheten übereinstimmte.[6] In einer andern Version heisst derjenige,

---

1) Im III. Jahrhundert wurde die Frage aufgeworfen, ob auch jene Ueberlieferer als Fälscher zu betrachten seien, welche wahre Aussprüche des Propheten mit willkürlich ergänztem und verändertem Isnâd verbreiten; man brachte dieser Art von Fälschungen die grösstmöglichste Toleranz entgegen, Al-Tirmidî II, p. 110.

2) Um nicht ungerecht zu sein und sich durch den seltsamen Klang der Namen nicht zu absprechenden Urtheilen verlocken zu lassen, stellt man auch die sonderbar klingenden Namen von wirklich existirenden Gewährsmännern zusammen. Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha nr. 574. ibid. fol. 4ª wird von Aḥmed b. Jûnus al-Raḳḳî (227) mit Bezug auf den Namen des kûfensischen Ueberlieferers Musaddad b. Musarhad b. Musarbal al-Asadî der Ausspruch angeführt: „Ginge diesem Namen das Bismillâh voraus, so würde er sich als Beschwörungsformel gegen Skorpionen eignen". vgl. Ibn Mâǵa p. 8, 3 lau ḳuri'a hâḏâ-l-isnâdu alâ maǵnûnin labara'a.

3) kaṣadâḳ nisâ'ihâ, ich kann das suff. fem. nur auf den Stamm beziehen.

4) lâ waks (vgl. Nöldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alt. Arab. p. 198 v. 7) walâ shaṭaṭ (vgl. Aǵ. V, p. 134, 14 fashtaṭṭa ʿalejhi bil-mahr).

5) Sure 2: 234 f.

6) Abû Dâwûd I, p. 209—210, Al-Tirmidî I, p. 214.

der das Urtheil des Propheten anführte, Maʿḳil b. Sinân; dieser sagt: Ich habe gehört, als der Prophet dies Urtheil mit Bezug auf Barwaʿ bint Wâshiḳ aussprach.

Wir haben hier ein Beispiel für die Erscheinung, wie man für ein ursprünglich auf selbständige Combination (raʾj) gegründetes Urtheil hinterdrein ein Ḥadîth anführte.[1] Sowohl das Urtheil des Ibn Masʿûd, als auch das bezeugende Ḥadîth ist Product späterer Theologen; sonst wäre es ja unerklärlich, dass man im II. Jahrhundert über jenen casuistisch aufgestellten Rechtsfall verschiedene Meinungen vorbrachte und (z. B. Al-Shâfiʿî) das Recht der Frau auf das Ṣadâḳ in Abrede stellte.[2] — In der Kritik dieser Ueberlieferung geht ʿOthmân b. Saʿîd al-Dârimî (st. 280), Schüler des Jaḥjâ b. Muʿîn und des Aḥmed b. Ḥanbal so weit, dass er behauptet: „Allâh hat nie einen Maʿḳil b. Sinân erschaffen und auch eine Barwaʿ bint Wâshiḳ hat niemals existirt".[3] Bezüglich des Maʿḳil scheint er freilich etwas zu weit gegangen zu sein; dessen Existenz wird wohl nicht in Abrede gestellt werden können,[4] wenn auch sein Verhältniss zu dem in Rede stehenden Rechtsfalle eine Fiction der Theologen ist. Al-Dârimî war nicht der erste, der sich erkühnte, die Existenz von Personen, die in den muhammedanischen Berichten als geschichtliche Personen genannt sind, in das Reich der Fabel zu verweisen. Ein Jahrhundert vor ihm hatte bereits Mâlik b. Anas den Muth, auszusprechen, dass Uwejs al-Ḳaranî, dem die Nachwelt den Titel „Sejjid al-tâbiʿîn" gegeben,[5] und um dessen Person ein Kranz religiöser Legenden (auch Prophezeiungen Muhammeds)[6] gewunden wurde, in Wirklichkeit niemals existirt habe.[7]

V.

Die Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik konnten, trotz einiger Proben individueller Unbefangnheit, nur in mässigem Umfange dazu beitragen, die handgreiflichsten Unterschiebungen aus dem geheiligten Ḥadîth-material auszuschliessen. Die muhammedanische Traditionskritik hat vorwiegend formale Ausgangspunkte.[8] Es sind zumeist formale Momente, die in der Beurtheilung der Glaubwürdigkeit und Authentie, oder wie die Muhammedaner sagen: Gesundheit, maassgebend sind. Die Traditionen

1) vgl. oben p. 77. 2) bei Al-Tirmiḏî l. c. 3) Tahḏîb p. 567, 15.
4) Ibn Durejd p. 168, 12, vgl. Al-ʿIḳd II, p. 312.
5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 127, 3 v. u.
6) Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 210.
7) Ibn Ḥaǵar I, nr. 496.
8) vgl. Muir, The life of Mahomet I, p. XLIV; Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme trad. par V. Chauvin p. 123.

werden nur auf ihre äussere Gestalt untersucht, das Urtheil über den Werth ihres Inhaltes wird von dem Urtheile über die Correctheit des Isnâd abhängig gemacht. Wenn das Isnâd, an welches ein unmöglicher, mit äusseren und inneren Widersprüchen behafteter Satz gehängt ist, die Probe dieser formalen Kritik besteht; wenn die Continuität der in demselben angeführten, vollends glaubwürdigen Autoritäten ununterbrochen, wenn die Möglichkeit ihres Verkehrs miteinander nachgewiesen ist, so wird die Tradition als glaubwürdig anerkannt. Niemandem darf es beikommen, zu sagen: weil das Matn eine logische oder historische Absurdität enthält, darum zweifle ich an der Correctheit des Isnâd. Und wenn unter je einem correcten Isnâd einander widersprechende Traditionen überliefert werden, so beginnt — sofern es nicht gelingt, die Correctheit des einen Isnâd zu Gunsten des andern herabzudrücken — die Arbeit einer spitzfindigen Harmonistik,[1] welche sich oft auf die allerwinzigsten Details erstreckt.[2] Ist dann inhaltlich gar kein Ausgleich zu erzielen, so versucht man es — falls von gesetzlichen Traditionen die Rede ist — mit der Theorie des nâsich wa-mansûch (Abrogation),[3] oder man statuirt wieder nur formale Grundsätze, welche — wie sie dies ausdrücken — die „Krankheiten des Ḥadîth" (ʿilal al-ḥadîth) zu heilen berufen sind. So ist z. B. ein Grundsatz der Traditionskritik, dass im Widerstreite zweier traditioneller Berichte, von welchen der eine affirmativer, der andere negirender Natur ist, dem affirmirenden Berichte vor dem negirenden der Vorzug einzuräumen sei. Wenn z. B. Bilâl berichtet, dass der Prophet in der Kaʿba ein Gebet verrichtet habe, dagegen eine auf Ibn ʿAbbâs zurückgeführte Tradition dieselbe Thatsache in Abrede stellt und die formalen Bedingungen des richtigen Isnâd in beiden Traditionen vorhanden sind: so entscheidet sich die muslimische Kritik nach dem oben erwähnten Grundsatze für die Glaubwürdigkeit des affirmativen Berichtes des Bilâl (innamâ juʾchaḏ bishahâdat al-muthbit lâ bishahâdat al-nâfî).[4]

---

1) vgl. oben p. 84.

2) So z. B. um den kleinlichen Widerspruch zu lösen, der zwischen B. Ṣejd nr. 6 und Muzâraʿa nr. 3 besteht, indem an der einen Stelle derjenige, welcher Hunde hält, „jeden Tag eines Ḳîrâṭ von seinen guten Werken verlustig geht", während an der letzten Stelle täglich zwei Ḳîrâṭ abgezogen werden. Lohn und Strafe werden im Ḥadîth sehr häufig nach Ḳîrâṭ bestimmt: „Wer über einer Leiche das Ǵinâza-gebet verrichtet, hat ein Ḳîrâṭ, wer dem Leichenzuge folgt, hat zwei Ḳîrâṭ" Al-Tirmiḏî I, p. 194 oben.

3) Sehr oft, beispielsweise Al-Tirmiḏî I, p. 285, 16.

4) Al-Suhejlî in den Anmerkungen zu Ibn Hishâm p. 190. Mit solcher Harmonistik (hinsichtlich der gesetzlichen Traditionen) beschäftigt sich auch das Buch „Al istibṣâr fîmâ-chtalafa fîhi-l-achbâr" vom shîʿitischen Theologen Al-Ṭûsî (st. 460), Rosen, Notices sommaires I, p. 27.

Für Anachronismen der plumpsten Art hat, wenn nur das Isnâd in Ordnung ist, der muhammedanische Kritiker keinen Sinn; die prophetische Gabe Muhammeds ist ein ausgleichendes Moment für solche Schwierigkeiten. Man lässt z. B. den Propheten die Orte bestimmen, an welchen die aus den verschiedenen Gegenden der muhammedanischen Welt kommenden Mekkapilger das Tahlîl (Labbejka-rufen) zu beginnen haben. Selbst die scrupulösen Versionen denken dabei an Pilger, die aus Syrien kommen, aber es giebt auch Versionen, die — wohlgemerkt: zu Muhammeds Zeit — bereits eine Bestimmung für die ʿirâkische Pilgerkaravane treffen lassen und die Kritiker, welche diesen letztern Theil der Verordnung nicht vom Propheten erflossen sein lassen, sind hierzu nicht durch den Anachronismus, den eine solche Voraussetzung böte, sondern durch Schwierigkeiten des Isnâd veranlasst worden.[1]

Die soeben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der Traditionskritik bei den Muhammedanern möge hier durch ein Beispiel aus dem Kreise ihrer Anwendung beleuchtet werden. — Unter den vielen Gattungen von Tendenztraditionen macht sich auch eine Gruppe bemerkbar, deren Theile wir am besten Schultraditionen nennen könnten, d. h. Ḥadîthe, welche innerhalb einer bestimmten theologischen Schulrichtung erdichtet wurden zu dem Zweck, um die Vorzüglichkeit derselben gegenüber einer andern rivalisirenden Richtung darzuthun und ihrer eigenen Lehrmeinung Gewicht und Autorität zu verleihen. Nicht nur gegen dogmatische Ketzereien werden Tendenztraditionen in reichlicher Anzahl geschmiedet, sondern der Prophet wird als oberster Schiedsrichter in der Differenz zwischen den ʿirâkischen und ḥigâzenischen Theologen (siehe oben p. 79) herbeigeholt. Um den Abû Ḥanîfa als den besten Lehrer des religiösen Gesetzes zu erweisen, haben seine Anhänger folgendes Ḥadîth erfunden: „In meiner Gemeinde ersteht dereinst ein Mann, Namens Abû Ḥanîfa, er wird die Fackel der Gemeinde sein“.[2] Abû Hurejra ist der Genosse, der diese Worte unmittelbar aus dem Munde des Propheten gehört haben muss. Den Glauben an die namentliche Erwähnung des ʿirâkischen Theologen durch Muhammed konnte man leicht einem Kreise zumuthen, bei dem man auf Glauben rechnen konnte für die Entdeckung, dass der Dichter Abû Ḏuʾejb und der Thronprätendent Ibn al-Zubejr im Taurât erwähnt seien[3] und dem die Mönche der „Schriftbesitzer“ erzählen konnten, dass in ihren heiligen Büchern Muʿâwija's Personalbeschreibung mit solcher Deutlichkeit zu finden ist, dass man den ersten

1) Man findet das Material für diese stufenweise immer greller hervortretende Unachtsamkeit bei Al-Zurḳânî II, p. 158 f. 2) Tahḏîb p. 702.

3) ZDMG. XXXII, p. 351. Auch einen andern arabischen Dichter fand ein Mönch in einer alten Pergamentrolle erwähnt, Aġ. VI, p. 155.

umejjadischen Herrscher nach dieser Beschreibung aus einer grossen Masse von Menschen hätte herauserkennen können.[1] Für solche Leute konnte es nur selbstverständlich sein, dass in der mündlichen Ueberlieferung ihres Propheten von Abû Ḥanîfa die Rede sei. Aber die Medînenser beruhigten sich dabei nicht; auch ihre Schule sollte auf die Autorität des Propheten gestützt sein. Sie erdichteten zu diesem Zwecke — gleichfalls mit Zurückführung auf Abû Hurejra — folgenden Spruch Muhammeds: „Ihr werdet dereinst die Weichen der Reitthiere schlagen[2] (weite Reisen unternehmen), um die (religiöse) Wissenschaft aufzusuchen, und ihr werdet niemand gelehrter finden, als den Gelehrten von Medîna".[3] Dies ist mâlikitisch erdacht. Der Ausspruch hat seinen Weg in mehrere Sunna-sammlungen gefunden, und auch Muslim, der — wie wir sehen werden — strengere Bedingungen an ein correctes Ḥadîth stellte, wollte ihn ursprünglich in seine Sammlung einverleiben. Was ihn daran verhinderte, war nicht etwa die Berücksichtigung des Inhaltes, die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass Muhammed auf Schulverhältnisse des II. Jahrhunderts Bezug genommen habe, sondern „die Krankheit des Isnâd". In demselben wird nämlich Abû-l-Zubejr mit Abû Ṣâliḥ als Hörer des letztern zusammengebracht; dieser Umstand ist eine chronologische Unmöglichkeit. Hätten die Erdichter der Tradition die derselben vorgesetzte Catena mit mehr Bedacht geschmiedet, so fänden wir dieselbe heute sicherlich im Ṣaḥîḥ des gewissenhaften Muslim.[4]

Die muhammedanischen Kreise, welche noch in allerneuester Zeit die alte Art des Studiums aufrecht erhalten, verfolgen unverrückt dieselbe Richtung, die wir bisher als die Methode längstvergangener Jahrhunderte kennen gelernt haben. „Zu den seltsamsten Dingen, die mir je vorgekommen — so berichtet uns ʿAlî b. Sulejmân al-Bagamaʿwî, ein Theologe, der sich um die Commentirung der sechs kanonischen Traditionswerke in neuerer Zeit sehr viel Mühe gegeben hat — gehört folgendes: Als ich den Traditionssatz recitirte, in welchem den Gelehrten untersagt wird, sich bei den Sultanen herumzutreiben, da entgegnete mir ein Zuhörer: Wie konnte der Prophet dies gesagt haben, da es doch zu seiner Zeit noch keine Sultane gab?[5] Der Aermste wusste nichts von der Tradition, dass der Gottes-

1) Al-Mubarrad p. 574 f. Ibn Badrûn p. 200. 202.

2) Für den Ausdruck vgl. Al-Masʿûdî V, p. 107, 3, Al-ʿIkd II, p. 285, 17 ḥattâ ḍuribat ʿalejhi âbâṭ al-ʿibl; an letzterer Stelle in bösem Sinne: man treibt die Kameele an, um nach Medîna zu kommen und den ʿOthmân zu bedrängen.

3) Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 17. 4) Al-Damîrî (s. v. al-maṭijja) II, p. 382.

5) Dem Rationalisten scheint es nicht bekannt gewesen zu sein, dass der Ausdruck Sulṭân viel älter ist als dieser Satz, und ursprünglich nur in der Bedeutung: Regierung vorkommt, um erst in späterer Zeit zum Titel der regierenden Person (ḥadf al-muḍâf) zu werden. In ersterem Sinne wird Sulṭân auch in der alten ge-

gesandte mit prophetischem Geist alles vorhersagte, was bis zur Stunde der Auferstehung sich ereignen werde".[1]

Die Kritik der Tradition hat demnach nur zwei Gesichtspunkte vor Augen: die Zuverlässigkeit der Riǵâl und den innern Halt der Isnâdkette. Wenn nun bezüglich des letztern Gesichtspunktes objective Sicherheit zu erzielen war, insofern den chronologischen Daten (wie man sagte, den Sterbejahren: wafajât) gründlich nachgeforscht wurde, so war der erstere um so mehr dem Geschmack, dem subjectiven Urtheil des Kritikers anheimgestellt. Es war mit Bezug auf den Grad der Glaubwürdigkeit einer Person nur in den seltensten Fällen ein Einverständniss zu erzielen. Die widersprechendsten Qualificationen hören wir oft mit Hinsicht auf denselben Gewährsmann. Ibn Saʿîd al-Dârimî (s. oben p. 147) berichtet z. B., dass er mit Bezug auf Ǵubejr b. al-Ḥasan erst den Jaḥjâ b. Muʿîn befragt habe; dieser sagte von ihm: lejsa bishejʾin (er sei ganz ungültig), Abû Ḥâtim sagte: lâ arâ bi-ḥadîthihi baʾsan (ich sehe nichts Uebles an seinem Ḥadîth), Al-Nasâʾî gab ihm die Censur: ḍaʿîf (schwach, d. h. unglaubwürdig).[2] Zuweilen sind die Urtheile ganz schwankender Natur,[3] und die Terminologie, welche die Ahl al-naḳd (Kritiker) schufen, ist elastisch genug, um einem bestimmten Urtheil leicht ausweichen zu können. Ueber Lejth b. Abî Sulejm finden wir folgende Censuren: Al-Buchârî: „ṣadûḳ warubbamâ jahim fî-l-shejʾ, d. h. wahrhaft, aber zuweilen fehlt er"; Aḥmed b. Ḥanbal: „man hat keine Freude an seinem Ḥadîth (lâ jufraḥ fî ḥadîthihi), oft führt er seine Mittheilungen bis zum Propheten hinauf (jarfaʿ), welche in parallelen Mittheilungen Anderer nicht so weit zurückgeführt werden, darum hat man ihn für schwach erklärt (ḍaʿʿafûhu)".[4] Man weiss demnach nicht, ob man ihn für ṣadûḳ oder ḍaʿîf zu halten habe.

Es wäre auch unmöglich gewesen, hinsichtlich dieser Dinge einen festen Kanon aufzustellen. Die Kritiker selbst behaupten,[5] dass die Fähig-

---

setzlichen Literatur gebraucht, z. B. in der bekannten Regel, dass eine Eheschliessung nur dann gültig ist, wenn der Braut ein Walî zur Seite steht „und das (nicht der) Sulṭân ist der Beistand derjenigen, denen kein sonstiger Walî zur Seite steht (z. B. Al-Tirmidî I, p. 204, 6).

1) Commentar zu Abû Dâwûd p. 175. 2) Jâḳût IV, p. 1034, 19 ff.

3) Ein sehr interessantes Beispiel findet man bei Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 261, wo gelegentlich der Kritik der Mahdî-traditionen hinsichtlich eines und desselben Ueberlieferers die ganze Scala der guten und schlechten Urtheile verschiedener Kritiker angeführt wird. Der betreffende Abschnitt ist im Ganzen als Specimen für die Art der muhammedanischen Traditionskritik zu empfehlen.

4) Al-Tirmidî II, p. 131.

5) ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî (st. 198) bei Tahdîb p. 392 oben; der Zusammenhang dieser Stelle ist zu beachten.

keit, über den Werth der Traditionen zu urtheilen, nur durch lange fortgesetzten Umgang mit diesen Materien (biṭûl al-muǵalasa wal-munâẓara wal-mudâkara) erreicht werden könne. In Ermanglung fester methodischer Regeln betrachtete man zuletzt die subjective Eignung der Gelehrten, ein gewisses Witterungsvermögen als maassgebend: dauḳ al-muḥaddithîn, wie man es nannte, den subjectiven Geschmack der Traditionsgelehrten, das „Gesunde" von dem „Kranken" zu unterscheiden.[1] Die formalen Gesichtspunkte der muhammedanischen Traditionskritik führten jedoch zuweilen auch auf Momente der inhaltlichen Beurtheilung. Im Laufe der Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der in den Isnâden vorkommenden Gewährsmänner machte man häufig die Erfahrung, dass gewisse Autoritäten zumeist als Gewährsmänner für solche Traditionen vorkommen, welche man als verwerfliche (munkar) qualificirte.[2] Auch bei solchen Urtheilen kamen allerdings in erster Linie formale Motive zur Geltung,[3] aber die Betrachtung der Ḥadîthe führte oft zur Erkenntniss, dass — wie dies Abû Nuʿejm al-Iṣfahânî (st. 430) ausdrückt — „solchen Ueberlieferungen das Licht mangelt und dass in ihnen die Finsterniss vorherrscht",[4] mit anderen Worten, dass ihr Stil und Inhalt das untrügliche Zeichen der Unterschiebung an der Stirne trägt. Aber eben diese Seite der kritischen Betrachtung musste ja stets dem individuellen Dauḳ überantwortet bleiben.

---

1) Al-Dahabî bei Ṭabaḳ. al-mufassirîn ed. Meursinge p. 17 nr. 50.

2) Als Beispiele wollen wir anführen: Al-Tirmidî I, p. 28, 21. 295 unten; II, p. 293, 3. 329, 19.

3) s. die Definitionen bei Risch p. 18.

4) In der Einleitung zu seinem Musnad mustachraǵ ʿalâ Ṣaḥîḥ Muslim (Kairoer Hschr., Ḥad. nr. 417). Katalog I, p. 307, vgl. lawâʾiḥ al-waḍʿ ʿalejhi ẓâhira, Chiz. al-adab I, p. 48 unten.

Fünftes Kapitel.

Das Ḥadîth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung.

I.

Die Kritik der muhammedanischen Theologen schliesst zwar grundsätzlich alle Zweige der traditionellen Erzählungen ein; aber es muss beachtet werden, dass das Gemeingefühl mit Bezug auf die ethische Beurtheilung der Traditionserfindung gewisse Grade unterschied. Wir haben bereits früher bemerken können, dass die strenge Beurtheilung der Unterschiebungen nicht allenthalben verbreitet war und dass die besten Menschen unter gewissen Gesichtspunkten mildernde Umstände für die Erdichtung und Verbreitung falscher Traditionen gelten liessen (p. 48). Die strenge Beurtheilung derselben bezieht sich zumeist auf jene Ḥadîthe, welche auf die Fragen des Ḥalâl waḥarâm (Erlaubtes und Verbotenes) absehen, also auf die gesetzlichen Traditionen, oder solche, welche als Quellen für gesetzliche oder dogmatische Deductionen dienen könnten.[1] Diese müssen frei von allem apokryphen Beiwerk sein, da sie die Zeugnisse für die Festsetzung der Sunna sind und den Leitfaden für Handlungen und Enthaltungen, Ueberzeugungen und Gesinnungen bilden, durch welche man das Wohlgefallen Gottes zu erlangen bestrebt ist. Weniger streng gingen viele Theologen mit jenen Ḥadîthen ins Gericht, welche nicht ins Kapitel der Gesetzlichkeit gehören, sondern fromme Erzählungen, erbauliche Sätze und ethische Belehrungen im Namen des Propheten bieten. Wenn man auch Fälschungen auf diesem Gebiete nicht geradezu genehmigte, so sprach man es dennoch aus, dass man den Isnâden solcher Aussprüche nicht so streng prüfend nachgehen müsse,[2] wie denen der eigentlichen Sunna-, d. h. gesetzlichen Traditionen. Gewährsmänner, deren Vorkommen in einem Isnâd jedes auf des Gesetz bezügliche Ḥadîth als unbrauchbar stem-

1) vgl. Sprenger, ZDMG. X, p. 16 ult.

2) Man kann auch in der Mittheilung derselben das Isnâd leicht weglassen, Al-Jâfi'î, Rauḍ al-rajâḥîn fî ḥikâjât al-ṣâliḥîn (Kairo 1297) p. 5, 13 ff.

pelte, wurden für die ethischen Ḥadîthe als genug glaubwürdig erachtet.[1] Man möge bei denselben, so sagt Al-Nawawî, eine gewisse musâmaḥa (Indulgenz) üben; „es mag wohl ein schwaches Ḥadîth sein, aber man fühlt sich dabei wohl" (ḥadîth ḍaʿîf walâkin justaʾnas bihi).[1] In Anbetracht des frommen Zweckes liess man sie passiren. In gewissen Kreisen ging man noch weiter; man ermunterte geradezu, falsche Traditionssätze zu schaffen. Man nahm wenig, vielleicht gar keinen Anstoss daran, dass in einem ethischen Werke (tanbîh al-ġâfilîn) des hochangesehenen Theologen Abû-l-Lejth al-Samarḳandî (st. 375) viele Mauḍûʿât, unterschobene Ḥadîthe, angeführt sind,[3] und man musste geradezu ein fanatischer Mauḍûʿât-verfolger wie Ibn al-Ǵauzî sein, um eine von allen verdächtigen Ḥadîthen gereinigte Recension des Iḥjâʾ von Al-Gazâlî zu redigiren.[4] Den ethischen Theilen des Iḥjâʾ wird wohl selten jemand die in denselben verwendeten schwachen Ḥadîthe übel genommen haben.

Ganz speciell wurden Ḥadîth-unterschiebungen zu ethischen, paränetischen und asketischen Zwecken[5] von der theologischen Schule der Karrâmijja theoretisch sanctionirt und ihre Ansicht wurde dann praktisch bethätigt „von manchen Unwissenden — sagt Al-Nawawî — welche sich als Asketen bezeichnen, zu dem Zwecke, um zum Guten anzueifern — so meinen sie nichtigerweise".[6] Die Predigten waren, wie es scheint, der Tummelplatz solcher erdichteter Sätze mit moralisirender Tendenz.[7] Im V. Jahrhundert mussten die öffentlichen Prediger in Baġdâd die in ihren Predigten benutzten Traditionsaussprüche ihrem Oberhaupt, dem berühmten Abû Bekr Aḥmed al-Chaṭîb al-Baġdâdî (st. 463), vorlegen, ehe sie dieselben öffentlich anwenden durften;[8] ein Beweis dafür, wie leichtfertig man es gerade innerhalb dieses Kreises mit den Traditionen nahm. Die Bekenner des Lehrsatzes, dass man zu moralischem Zwecke Traditionssätze erdichten und Erdichtete kühn weiterverbreiten dürfe, haben ihre Ansicht auch theo-

---

1) Chaṭîb Baġdâdî fol. 38[b] citirt unter anderm von Aḥmed b. Ḥanbal: iḏâ ruwînâ ʿan rasûl Allâh fî-l-ḥalâl wal-ḥarâm wal-sunan wal-aḥkâm shaddadnâ fî-l-asânîd waʾiḏâ ruwînâ ʿan rasûl Allâh fî faḍâʾil al-aʿmâl .... tasâhalnâ fî-l-asânîd.

2) Manthûrât fol. 17[a] gelegentlich des Ḥadîth, womit das Talḳîn vor dem Grabe gerechtfertigt wird.

3) Kairoer Katalog II, p. 151.

4) ibid. II, p. 132 unten.

5) fî-l-targîb wal-tarhîb wal-zuhd; Taḳrîb fol. 42[b] wird diese Frage behandelt.

6) Al-Nawawî zu Muslim, Einleitung p. 32.

7) vgl. Aḥmed Khân Bahâdur's Essay on Mohammedan Tradition in Hughes, Dictionary of Islam p. 642a.

8) Tab. Ḥuff. XIV nr. 14.

logisch zu begründen gesucht und es ist für die Methodik der theologischen Spitzfindigkeiten auf diesem Gebiete nicht ohne Interesse, ihr Hauptargument anzuhören. Der traditionelle Ausspruch, in welchem die Unterschiebung von Aussprüchen des Propheten verboten wird, lautet folgendermaassen: „Wer über mich (ʿalejja) wissentlich Lügenhaftes berichtet [damit (oder sodass) er dadurch die Menschen irre führe], der möge einen Sitz im Höllenfeuer einnehmen".[1] Die in eckigen Klammern stehenden Worte sind der ursprünglichen Fassung des Satzes fremd und nicht ohne die Absicht hinzugefügt, um die Folgerung zu ermöglichen, dass Erdichtungen, durch deren Inhalt die Menschen nicht auf Abwege geführt werden, nicht verwerflich seien. Dann heisst es hier: „Wer ʿalejja Lügenhaftes berichtet"; dies deuten sie im Gegensatz zu lî (für mich, zu meinen Gunsten) = gegen mich. Erdichtungen, durch welche das fromme Gefühl bestärkt und zur Gottesfurcht angeregt wird, wären hiernach nicht zu verpönen.[2]

So wurde denn die Traditionserdichtung des guten Zweckes wegen bona fide verübt und die Fälscher scheinen sich gegen Leute vom Fach dieser That gar nicht geschämt, sondern dieselbe vielmehr frei eingestanden zu haben. Bekanntlich giebt es eine ganze Reihe von frommen, auf den Propheten zurückgeführten Aussprüchen, in welchen die Vorzüge der einzelnen Suren des Koran gepriesen werden und der Lohn jener frommen Leute, welche sich mit der betreffenden Sure beschäftigen, pünktlich berechnet wird. Einige Korankommentare — z. B. das Tafsîr-werk des Bejḍâwî — beschliessen jede Sure mit einem solchen Ausspruch. Diese Sprüche sind ursprünglich einem gedehnten Ḥadîth entnommen, in welchem sie der Ordnung nach aneinander gereiht sind. Dies Inventar der „Vorzüge der koranischen Suren" wird durch Abû ʿIṣma al-Ǵâmiʿ auf ʿIkrima zurückgeführt, der es von Ibn ʿAbbâs haben soll. Es wird lehrreich sein, den Bericht des Abû ʿAmmâr aus Merw über die Entstehung dieser Aussprüche zu hören. „Man fragte den Abû ʿIṣma, woher er diese auf ʿIkrima und Ibn ʿAbbâs zurückgeführte Tradition habe, da doch dieselbe von den Genossen des ʿIkrima selbst nicht überliefert wurde? Da antwortete er: Ich habe gesehen, dass sich die Menschen vom Koran abwenden und die Beschäftigung mit dem Fiḳh des Abû Ḥanîfa und den Geschichten (maǵâzî) des Ibn Isḥâḳ vorziehen; da habe ich nun diesen Ausspruch in gottgefälliger Absicht (ḥisbatan) unterschoben (um die Menschen wieder für den Koran zu gewinnen)". Ebenso bekennt ein anderer Verfertiger dieser Art

---

1) vgl. oben p. 132.

2) Al-Nawawî ibid. p. 38 f. findet man weitläufig die Argumente und die orthodoxe Widerlegung derselben.

von Traditionen, Mejsara b. ʿAbdi rabbihi, dass er dieselben erfunden habe, um die Menschen dem Koranstudium zuzuwenden. Dasselbe Geständniss wird mit Bezug auf andere Erfindungen dieser Gattung mitgetheilt. Al-Muʾammal b. Ismâʾil berichtet: Ein Shejch tradirte mir im Namen des Ubejj b. Kaʿb Aussprüche über die Vorzüge des Koran der Reihe nach mit Bezug auf jede einzelne Sure; er führte als Autorität einen noch am Leben befindlichen Mann aus Al-Madâʾin an. Ich suchte den Mann auf und um seine Quelle befragt, wies er mich an einen Shejch in Wâsiṭ, dieser wieder an einen Shejch in Baṣra, der mir wieder einen Shejch in ʿAbâdân als Gewährsmann nannte. An den wendete ich mich nun. Der Shejch führte mich in eine Gesellschaft von Ṣûfî-adepten, unter denen sich einer befand, den er mir als Gewährsmann für die durch ihn verbreitete Tradition vorstellte. Woher hast du die Tradition? fragte ich nun diesen Ṣûfî. Von niemandem habe ich sie gehört, antwortete der Befragte, aber wir bemerkten, dass sich die Menschen vom Koran abwenden, da haben wir diesen Ausspruch des Propheten geschmiedet, um ihre Herzen wieder dem Koran zugänglich zu machen“.[1] Solche Traditionen waren im III. Jahrhundert bereits stark im Schwange, denn Al-Tirmiḏî führt deren eine ganze Reihe an;[2] bereits in den Sunan al-Dârimî füllen sie ein ganzes Kapitel aus;[3] freilich sind die Aussprüche nicht sammt und sonders auf den Propheten, sondern zum grossen Theil auf spätere Theologen zurückgeführt. Wie tief sie sich ins allgemeine Bewusstsein damals bereits eingelebt hatten, beweist der Umstand, dass sich an den Ausspruch, dass „jedem, der in einer Nacht tausend Koranverse liest, ein Ḳinṭâr von guten Werken zu gute geschrieben wird“ — ein grosser Apparat von metrologischen Untersuchungen geknüpft hat.[4]

II.

Wie leicht man es nahm, dem Muhammed ohne viel Scrupel moralische Aussprüche beizulegen, die nicht von ihm selbst stammen, wird durch eine der Beachtung besonders würdige Erscheinung beleuchtet. Es ist nämlich in der Traditionsliteratur gar nicht selten, Aussprüche auf den Propheten zurückgeführt zu finden, die im Islam lange Zeit unter der Autorität eines andern Namens cirkulirt hatten. Sogenannte Aḥadîth mauḳûfa, d. h. Aussprüche, welche bloss an einen Genossen oder gar Nachfolger angelehnt waren, hat man mit grosser Leichtigkeit in Aḥadîth marfûʿa, d. h. bis auf

1) Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 182 = Chaṭîb Baġdâdî fol. 110ᵃ unten.
2) abwâb thawâb al-ḳurʾân ʿan rasûl Allâh, Al-Tirmiḏî II, p. 143 ff.
3) Al-Dârimî p. 430 ff.
4) ibid. p. 440.

den Propheten zurückgeführte Aussprüche, umgewandelt, indem man ohne viel Bedenken ein Paar Namen, die noch in der Kette nöthig waren, nach Bedarf und Belieben ergänzte.[1] Dies hat man auch auf dem Gebiete der gesetzlichen Traditionen vielfach unternommen. Man ging aber noch weiter. Gefällige Aussprüche aus der heidnischen Zeit hat man sich nicht gescheut, vom Propheten herstammen zu lassen, und dies konnte man um so unbedenklicher thun, wenn man erfuhr, dass Muhammed selbst kein Bedenken trug, dem Koran Sentenzen aus der heidnischen Zeit einzuverleiben.[2] In einer frühern Abhandlung[3] ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Ausspruch des Propheten: „Hilf deinem Bruder, ob er der Unterdrücker oder der Unterdrückte ist", ein altes, wahrscheinlich in heidnischen Kreisen[4] entstandenes arabisches Sprichwort ist. Es gefiel den Muhammedanern und da eigneten sie es dem Propheten zu.[5] Der unter den Aussprüchen des Propheten überaus häufig citirte Satz, dass „das Gute an die Stirnhaare der Pferde geknüpft ist", lässt sich in einem Gedichte des Imruʾ ul-Ḳejs nachweisen.[6]

Eine andere Seite dieser Erscheinung, welche es verdiente, dass ihr weiter nachgegangen werde, bietet uns die vielfach variirte Lehre, dass man sich nicht in Dinge mengen möge, die einen nicht angehen (tark mâ lâ jaʿnîhi). In den verschiedensten Combinationen begegnen wir diesem Spruch als einer Grundlehre der muhammedanischen Ethik im Namen des Propheten[7] und in diesem Sinne wird auch jeder tugendhafte Mensch, dessen gute Eigenschaften man rühmt, mit der Uebung dieser Tugend gepriesen.[8] Aber die

---

1) z. B. Al-Tirmidî I, p. 90 unt. 179 unt. 263 unt. 267, 22. 289, 11 ff.; II, p. 167, 15. 190 unt. 233, 6 und überaus häufig. Leute, welche des „Hinaufschiebens" von unterbrochenen Ḥadîthen verdächtig waren, nannte man raffâʿ. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 265, 17.

2) Th. I, p. 252 Anm. 5.

3) Ẓâhiriten p. 154 f.

4) Hudejl. 134, 19 juʿînuka maẓlûman waju'dîka ẓâliman, vgl. bei einem späteren Dichter: jasurruka maẓlûman wajardîka ẓâliman Aġ. VII, p. 123, 16.

5) Die früheste Anführung dieses Satzes als Spruch des Propheten findet sich bei Al-Shejbânî (Kitâb al-sijar fol. 59ᵃ, Wiener Jahrb. der Literatur XL, p. 60 nr. 191).

6) Al-Damîrî I, p. 385, vgl. Imrḳ. 8: 1.

7) Als solche finden wir sie auch unter den Arbaʿîn al-Nawawî als nr. 12.

8) ʿAbdalmalik wird gerühmt: kâna târikan bil-duchûl fîmâ lâ jaʿnîhi, Ansâb al-ashrâf p. 162, ganz ebenso charakterisirt Mâlik den Ǵaʿfar al-Bâḳir (st. 148) bei Zurḳ. I, p. 209 mit dieser Tugend; in den späteren biographischen Werken ebenso häufig wie die Kehrseite, dass man nämlich von jemand rühmt, er sei: muḳbilan ʿalâ mâ jaʿnîhi, z. B. Ibn Bashkuwâl p. 202. 453. 496. 516. 518. 593. 612 u. a. m., vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 541, 15.

ältesten Quellen schreiben diese Lehre anderen zu, dem Lokman,[1] dem Chalifen ʿOmar I.,[2] seinem Sohne ʿAbdallâh,[3] dem Sohne des Husejn,[4] ʿOmar II.,[5] ja selbst Al-Shâfiʿî wird dieselbe zugeschrieben.[6] Auch die Suhuf des Seth und des Ibrâhîm werden hin und wieder als die Quellen dieses Spruches genannt,[7] welcher ursprünglich als Weisheitsregel, als Anempfehlung eines Attributs des Hilm in altarabischem Sinne (vgl. Th. I, p. 221) und nicht im mindesten als religiöse Lehre gelten soll. Im Sinne des Hilm wird er auch unter einigen weisen Regeln des Hâritha b. Badr (st. 50), dieses Repräsentanten der alten Muruwwa in den ersten Jahrzehnten des Islam, angeführt.[8] Und dennoch wird er späterhin allgemein als Hadîth des Propheten überliefert. Auch Sätze aus dem A. T.[9] und den Evangelien geriethen in Folge desselben Vorganges unter die Sprüche Muhammeds.[10] Alles, was den Theologen jener Zeiten, in welchen die Traditionsentstehung in Blüthe war, der Aneignung werth erschien, hat man mit Vorliebe in die Form des Hadîth gebracht. In dieser Gestalt konnte es ein bildendes Element der muhammedanischen Lehre werden.

III.

Die kaum bestrittene Ueberzeugung, dass man zum moralischen Besten des muhammedanischen Volkes, zu Gunsten der Förderung der Frömmigkeit und Aneiferung zur Uebung religiöser Tugenden und gesetzlicher Pflichten, Aussprüche des Propheten ersinnen und in Verkehr bringen dürfe, hat — wie die Traditionsliteratur zeigt — sehr viel Anklang bei den Leuten gefunden, die ob nun ehrlich ad majorem dei gloriam oder aus selbstsüchtigen Zwecken, sich mit der Verbreitung der Traditionen beschäftigten. Daher ist sehr oft in den Biographien von Asketen und Moralisten nach

1) Al-Muwatta' IV, p. 227 sidk al-hadîth wa'adâ' al-amâna watark mâ lâ jaʿnîhi sind die drei Eigenschaften, durch welche Lokmân ein hohes Alter erreichte, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227.

2) Kitâb al-charâğ p. 8, 7 v. u. lâ taʿtarid fîmâ u. s. w.

3) Al-Shejbânî's Muwatta' p. 386.

4) Al-Jaʿkûbî II, p. 364 penult.

5) Fragmenta hist. arab. p. 40 unten zu den fünf Dingen, die er in seiner Thronrede forderte.

6) Tahdîb p. 70, 6.

7) vgl. die Arbaʿîncommentare: Al-Nawawî p. 28, Al-Fashanî p. 48.

8) Ağ. XXI, p. 43, 15.

9) Statt vieler Beispiele, die hier angeführt werden könnten, nur: Al-Masʿûdî IV, p. 168, 4 ra's al-hikma maʿrifat Allâh, als Ausspruch Muhammeds. Statt des Wortes maʿrifat findet sich auch machâfat (vgl. Prov. 9: 10) bei Fleischer, Codd. Bibl. Senat. Lips. p. 428[a] unten.

10) s. Excurse und Anmerkungen.

dem Ruhm ihres frommen Lebenswandels und ihres Eifers für die Sache der Religion die Bemerkung zu finden, dass sie in Bezug auf Traditionen unzuverlässig seien, oder geradezu, dass sie viel falsche Traditionen unterschoben.[1]

Die Freiheit, die man sich ohne Gewissensscrupel gewährte, nahm im Laufe der Zeit immer grössere Kreise in Anspruch. Es ward eine Pforte geöffnet, durch welche nun die verschiedensten Elemente unaufhaltsam herbeiströmten. Es blieb nicht immer und nicht überall bei den anscheinend frommen Motiven. Zur Erbauung gesellte sich leicht ein psychologisch verschwistertes Element: die Ergötzung, der geistige Genuss. Man unterschied dann nicht lange die Grade derselben. Aus den erbaulichen Erzählungen entwickelten sich die unterhaltenden, und man war bald bei den possenhaften angelangt, und alles dies im Rahmen der Tradition des Propheten. Bereits im III. Jahrhundert — vielleicht auch schon früher — konnte man im Namen des Propheten folgenden Weheruf verkünden: „Wehe dem, der lügnerische Ḥadîthe verbreitet, um die Leute damit zu belustigen: wehe ihm, wehe ihm".[2]

Wir wollen im Folgenden in den Kreis der Traditionarier eintreten, denen dies dreifache Wehe gilt. Um denselben kennen zu lernen, werden wir uns vorerst nicht an die chronologische Folge halten. Bei Gelegenheit des Sterbejahres des Koranlesers und Sängers Mohammed b. Ǵaʿfar al-Adamî (st. 349) wird berichtet, dass derselbe in Gesellschaft des Muḥammad al-Asadî und des Philologen Abû-l-Ḳâsim einst die Mekkafahrt unternahm. Vor Medîna angelangt, sahen die Pilger einen blinden Mann aufrechtstehend, um ihn einen Kreis frommer Pilger versammelt, die den falschen Traditionen lauschten, die ihnen der Blinde zum besten gab. Abû-l-Ḳâsim wollte dem Schwindler das Handwerk legen, aber der Koranleser missbilligte ein solches Auftreten aus Furcht, dass der versammelte Pöbel sich des Erzählers annehmen und sich gegen die unberufenen Kritiker auflehnen könnte. Er ersann ein geeignetes Mittel. Er begann aus dem Koran zu recitiren und kaum hörte das Publikum des Blinden die schöne Recitation, da liess es den Traditionserzähler im Stich und umringte den Koranleser.[3] Und welcher Art werden wohl die Erzählungen des Blinden gewesen sein? Ebenfalls in Medîna hat einst ein Strassenprediger der versammelten Menge folgenden Ausspruch des Propheten zum besten gegeben: „Wer in den Monaten

1) z. B. Ṭabaḳât al-mufass. ed. Meursinge p. 11 nr. 31 s. v. Al-Ḥasan b. ʿAlî al-Aṣmaʿî: dieser war ein asketischer Prediger (st. 434): „jedoch in seinem Ḥadîth kommen Ungeheuerlichkeiten vor, man verdächtigt ihn allgemein der Unterschiebung".

2) Al-Tirmiḏî II, p. 51.

3) Abû-l-Maḥâsin II, p. 353.

Raǵab, Sha^cbân und Ramaḍân fastet, dem erbaut Allâh einen Palast im Paradiese. Die Halle dieses Palastes umfasst tausend Quadratmeilen und jedes Thor misst zehn Quadratmeilen“. Der Dichter Basshâr b. Burd, der eben vorüberging, als der Strassenprediger zu diesem Theile seiner Predigt gelangt war, störte ihn mit folgendem Zwischenruf: ‘Fürwahr, ein solcher Palast muss ein schändlicher Aufenthalt zur Winterszeit sein!’“.[1]

Natürlich prunkten diese Traditionsserzähler mit vollen Sanads, die sie ihren erlogenen Traditionssätzen vorsetzten. Diese bewegten sich, dem vorwiegenden Geschmack des Strassenpublikums entsprechend, zumeist um die Biographie des Propheten, um die Gebiete der Eschatologie und kosmologischer Fabeln. Der Imâm Aḥmed b. Ḥanbal und sein Genosse Jaḥjâ b. Mu^cîn verrichteten eben ihr Gebet in der Moschee einer Vorstadt in Baǵdâd, als dort ein Volksprediger erschien — denn nicht nur auf offener Strasse, sondern auch in den Moscheen pflegten sie den Kreis ihrer Hörer um sich zu sammeln — und seinem Publikum folgenden Traditionssatz vorlog: „Aḥmed b. Ḥanbal und Jaḥjâ b. Mu^cîn berichten uns: es erzählte ^cAbd al-Razzâḳ von Ma^cmar, von Ḳatâda, von Anas: Dieser berichtete: Es sprach der Prophet: Wer die Worte spricht ‘Es giebt keinen Gott ausser Allâh’, dem erschafft Gott aus einem jedem Worte dieses Satzes einen Vogel, dessen Schnabel aus Gold und dessen Flügel aus reinem Diamant sind“ — und in diesem Sinne fortfahrend producirte er eine langmächtige Fabel, die etwa zwanzig geschriebene Blattseiten ausfüllen würde. Aḥmed und Jaḥjâ blickten erstaunt einander an und jeder von ihnen fragte seinen Genossen, ob er denn wirklich der Urheber dieses Ausspruches sei. Aber beide versicherten einander, dass sie keine Ahnung von dem soeben gehörten Ausspruch haben. Als der Prediger mit seinem Vortrag zu Ende war, riefen ihn die beiden gelehrten Theologen zu sich, und er leistete, in der Meinung auch von diesen etwas Geld zu erhalten, ihrem Rufe Folge. Auf die Frage Jaḥjâ's, von wem er den soeben vorgetragenen Traditionsspruch habe, wiederholte er, dass er denselben von Aḥmed b. Ḥanbal und Jaḥjâ b. Mu^cîn habe. „Ich bin Jaḥjâ b. Mu^cîn und dieser hier ist Aḥmed b. Ḥanbal; niemals hat ein solcher Satz unser Ohr berührt. Lieber Freund! wenn du nun einmal um jeden Preiss lügen musst, sei so gut, lehne deine Lügen an andere Autoritäten und verschone wenigstens uns!“ „Fürwahr — erwiderte hierauf der listige Volksprediger — jetzt verstehe ich erst, was die Leute sagen, dass Jaḥjâ b. Mu^cîn verrückt sei. Als gebe es gar keinen andern Menschen Namens Jaḥjâ b. Mu^cîn! Ich allein habe siebzehn verschiedenen Menschen Namens Aḥmed b. Ḥanbal und Jaḥjâ b. Mu^cîn nachgeschrieben“.[2] Dieser Kunstgriff

---

1) Aǵ. III, p. 30. 2) Ibn al-Ǵauzî, Kitâb al-ḳuṣṣâṣ fol. 109.

scheint eine nicht ungewöhnliche Ausflucht dieser schlauen Volksprediger[1] zu sein. Denn bereits aus früherer Zeit wird berichtet, dass Harim b. Ḥajjân — derselbe, von dem die Fabel erzählt wird, dass seine Mutter nicht weniger als vier Jahre lang mit ihm schwanger gewesen sei — (st. 46) einmal in einer Moschee mit einem Erzähler zusammengetroffen sei, der mit Nennung seines Namens als Traditionsautorität religiöse Erzählungen zum besten gab. Als Harim sich nun meldete und es sich bald herausstellte, dass der Erzähler ihn noch nie gesehen habe, da entgegnete jener frischweg: „Habe ich doch immer gehört, dass du ein wunderlicher Kautz bist; was du jetzt sagst, ist doch auch wunderbar. In dieser Moschee allein beten mit uns fünfzehn Menschen, die Harim b. Ḥajjân heissen und du scheinst dir einzubilden, dass du auf der ganzen Erde der alleinige Träger dieses Namens seiest".[2] Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass diese Erzählung aus den Verhältnissen einer späteren Zeit heraus in jene alte patriarchalische Epoche zurückverlegt ist. Zur Zeit, in welcher Harim lebte, gab es noch kein Traditionswesen, dem solche Auswüchse hätten anhaften können.

Die Leute, welche zur Unterhaltung und Erbauung, ohne hierzu amtlich berufen zu sein, in den Strassen und Moscheen das Volk um sich versammelten und theils unterhaltende, theils erbauliche Traditionssätze zum besten gaben, nannte man Ḳâṣṣ oder Ḳaṣṣâṣ, plur. Ḳuṣṣâṣ, d. i. Erzähler. Sie unterschieden sich nur durch das heiligere Sujet ihrer Erzählungen von jenen profanen Anekdotenerzählern,[3] die das Publikum auf den Strassenecken um sich versammelten, um pikante Schnurren und Geschichtchen vorzutragen; diese hatten, wie es scheint, denselben Beruf, den unsere humoristischen Zeitungen verfolgen und wurden auch an den Chalifenhof herangezogen. In der ältesten Zeit des Islam scheint mit der Benennung des Ḳâṣṣ nicht jene unvortheilhafte Bedeutung verbunden gewesen zu sein, die ihr im weiteren Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Klasse, welcher dieser Name von löblicheren Vorfahren überkam, zu eigen wurde. Hat ja der Prophet selbst (Sure 7: 175. 12: 3) den Ausdruck Ḳaṣaṣ mit Bezug auf seine eigenen Verkündigungen angewendet und in traditionellen Erzählungen lässt man ihn hinsichtlich frommer Prediger, die den Beinamen Ḳâṣṣ führten, in auszeichnender Weise sprechen.[4] Im Sinne der muhammedanischen Darstellung reicht die Entwickelung dieses Berufes in die älteste Zeit des Islam zurück. ʿOmar soll dem frommen Temîm al-Dârî, nach anderen den ʿUbejd

1) Man begegnet derselben auch im Kreise der Schöngeister, Aġ. XXI, p. 90. 7.
2) Al-Mubarrad p. 356.
3) Al-Masʿûdî VIII, p. 161 ff.
4) Ibn al-Ġauzî fol. 9a.

b. ʿUmejr, dem ersten eigentlichen Ḳâṣṣ, ausdrückliche Erlaubniss ertheilt haben, „den Menschen zu erzählen“.[1] Und es werden bis in die Umejjadenzeit — unter Muʿâwija besonders der bekannte Kaʿb — fromme Männer genannt, die unter Zustimmung der rechtgläubigen Autoritäten das unabhängige Predigeramt übten und durch fromme Erzählungen die Menschen im muhammedanischen Glauben und in den Tugenden und Hoffnungen des Islam zu bestärken strebten. Wir begegnen ihnen in den Schlachtreihen; dort feuern sie — wie dies in den heidnischen Zeiten der Beruf der Dichter war[2] — den Muth der Religionskämpfer durch fromme Ermahnungen an. Eine der ältesten Notizen, die wir über diese Klasse der muhammedanischen Gesellschaft besitzen, ist die Nachricht von drei Ḳuṣṣâṣ im Lager der Kämpfer, welche im VII. Jahrzehnt der Hiǵra unter der Regierung des Merwân I. unter Anführung des Sulejmân b. Ṣurad auszogen, um das Blut Ḥusejn's zu rächen. Sie fachten den Fanatismus der Kämpfer an und theilten sich in ihre Arbeit derart, dass während die einen ihres Amtes bei bestimmten Theilen des Heeres walteten, ihr Genosse fortwährend im Heerlager wanderte und bald hier, bald dort die Truppen mit aufreizender Rede haranguirte.[3] Von dieser Thätigkeit der Ḳuṣṣâṣ hören wir auch im III. Jahrhundert; ein Mann, Namens Abû Aḥmed al-Ṭabarî, erhält den Beinamen Al-Ḳâṣṣ, weil er in den Kriegen gegen Dejlemiten und Griechen die muhammedanischen Truppen begleitete und ihren Kampfesmuth durch fromme Erzählungen aufmunterte.[4] Auch als Koranerklärer wird ihrer rühmlich gedacht. Noch aus dem II. Jahrhundert ragen in dieser Beziehung im ʿIrâḳ Mûsâ al-Uswârî und ʿAmr b. Ḳâʾid al-Uswârî hervor, welche beide als hochgeachtete Ḳuṣṣâṣ erwähnt werden. Jener hält Vorlesungen über den Koran gleichzeitig in arabischer und persischer Sprache, ihm zur Rechten sitzen die Araber, zur Linken die Perser; mit gleicher Beredtheit handhabt er beide Sprachen. „Dies gehört zu den Weltwundern (min aʿâǵîb al-dunjâ)“ bemerkt Al-Ǵâḥiẓ, „denn wenn beide Sprachen auf einer Zunge zusammentreffen, so pflegt gewöhnlich die eine der andern Schaden zuzufügen (adchalat kullun minhuma al-ḍejm ʿalâ ṣâḥibihâ); dieser Mûsâ bildete darin eine seltene Ausnahme“. Der andere Uswârî hielt so eingehende Tafsîrvorlesungen, dass er sechsundvierzig Jahre dazu brauchte, den ganzen Koran durchzugehen, mehrere Wochen verwendete er in seiner Weise für die Er-

1) Ibn al-Ǵauzî fol. 16—17.

2) vgl. Th. I, p. 44. Nach Abû Ḥanîfa al-Dînawerî p. 128, 15 verwendet Saʿd vor dem Ḳâdisijja-treffen die alten Dichter ʿAmr b. Maʿdîkarib, Ḳejs b. Hubejra und Shuraḥbîl b. al-Samṭ zur Aufmunterung der arabischen Krieger.

3) Al-Ṭabarî II, p. 559.

4) Ibn al-Mulaḳḳin (Leid. Hschr. nr. 532, Warner) fol. 11ª. Tahḏîb p. 741.

klärung eines einzelnen Verses.[1] Sofern nun die Ḳuṣṣâṣ, ob nun als homiletische Exegeten oder als Erzähler heiliger Geschichten ernsten religiösen Zwecken dienten, liess man sie unbehelligt und hinderte ihre fromme Thätigkeit nicht; die officielle Theologie duldete gerne diese freien Prediger und populären Theologen, die, ob nun in der Moschee oder auf der Strasse, sich zum Verständniss des Volkes herabliessen und unter demselben jene asketische Richtung verbreiteten, welche von den officiellen Theologen, die zunächst die Gesetzkunde pflegten, nicht cultivirt wurde, aber in jenen Kreisen ihre öffentlichen Vertreter fand. Al-Ǵâḥiẓ giebt uns Auszüge aus den Predigten solcher Männer[2] und wir erfahren nicht, dass sie in der Ausübung ihres Berufes, durch welchen sie ein ergänzendes Element im religiösen Leben des Islam bildeten, irgendwelcher Anfechtung ausgesetzt gewesen wären.

IV.

Nur gegen die Missbräuche und Auswüchse des Ḳuṣṣâṣ-wesens wurde angekämpft; die Maassregelungen, von denen wir erfahren, zielen auf jene gewinnsüchtigen Schwindler, die es nicht auf den religiösen Erfolg, sondern auf das Amusement der Massen durch Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze und die fabelhafte Ausschmückung religiöser Erzählungen abgesehen hatten. Gegen diesen, der Disciplin sich völlig entziehenden Theil der religiösen Legenden wendete sich der Eifer der conservativen Theologen. Wir besitzen bereits hinsichtlich der älteren Zeit Berichte hierüber. Die älteste Notiz ist die bei Al-Buchârî erhaltene Mittheilung des Saʿîd b. Ǵubejr,[3] wonach in Kûfa ein Ḳâṣṣ, Namens Nauf b. Faḍâla, wirkte — Ibn ʿAbbâs nennt ihn „einen Feind Gottes" (ʿaduww Allâh) —, der die Identität des im Koran mit dem Chiḍr in Verbindung gebrachten Moses mit dem Propheten Israels in Abrede stellte. Dieser Bericht versetzt wohl spätere Verhältnisse in jene älteren Zeiten zurück.[4] Man bestrebte sich, sobald die Gefahr beobachtet wurde, welche der richtigen Erhaltung der Traditionen von Seiten der „Erzähler" drohte, die ersten Anfänge derselben in Misscredit zu bringen, indem man dieselben im Lager der Chârigiten findet.[5] Der verfolgende Eifer gegen sie begann jedoch erst, als sich diese Strassenprediger, nament-

1) Kitâb al-bajân fol. 111[b].
2) Al-Ǵâḥiẓ, ibid. fol. 127[b] (z. B. ʿAbd al-ʿAzîz al-Gazzâl al-Ḳâṣṣ).
3) Tafsîr nr. 163 zu Sure 18: 60.
4) Dahin gehört auch die Nachricht bei Al-Jaʿḳûbî II, p. 270, nach welcher Al-Ḥasan einen Mann, der in Medîna vor der Moschee des Propheten als Ḳâṣṣ wirkte, damit zurechtwies, dass nur der Prophet selbst diesen Titel führen konnte.
5) Ibn al-Ǵauzî fol. 18.

lich im ʿIrâk, derart vermehrten, dass der im Jahre 151 gestorbene Ibn ʿAun berichten konnte, dass in der Moschee von Baṣra nur eine einzige Gruppe sich um den Lehrer der Gesetzwissenschaft sammelte, während sich zahllose Zuhörergruppen bei den „Erzählern“ zusammenfanden, welche die Moscheen erfüllten.[1] Wie leichtgläubig ihnen das gewöhnliche Volk zuhorchte, zeigt folgende Erzählung: Der Dichter Kulthûm b. ʿAmr al-ʿAttâbî, welcher zur Zeit des Hârûn und Al-Maʾmûn lebte, sammelte einmal in einer Moschee der Residenz das Publikum um sich und trug ihm in bester Form folgendes Ḥadîth vor: „Wer mit seiner Zunge seine Nasenspitze erreicht, kann sicher sein, dass er nicht in die Hölle kommt“. Wie auf ein Signal streckten allsogleich alle Anwesenden die Zunge in die Höhe, um an sich zu erproben, ob sie dies Erkennungszeichen der für das Paradies Bestimmten besitzen.[2] Es ist sehr leicht zu verstehen, dass die leichtgeschürzten und den Zweck der Unterhaltung verfolgenden Mittheilungen der Erzähler grössere Anziehungskraft auf das Volk besassen, als das schwerfällige Material der zunftmässigen Theologen, zumal jene Erzähler kein Mittel scheuten, welches das gemeine Volk anlocken konnte. Al-Ǵâḥiẓ liefert uns ein Beispiel von der keine Grenzen kennenden Frivolität in den Vorträgen eines Erzählers, Namens Abû Kaʿb.[3] Bald hören wir auch von Verfügungen der Regierungen gegen die „Erzähler“. Im Jahre 279 wurde in den Strassen Baġdâd's ausgerufen, dass weder auf den Strassen noch in der Moschee ein „Erzähler“ oder Astrolog oder Wahrsager auftreten dürfe, und bald darauf, im Jahre 284, wird eine ähnliche Verlautbarung erlassen.[4] Die Kombination, in welcher der „Strassenprediger“ in dieser Kundmachung erscheint, zeigt uns recht deutlich den Gesichtspunkt, unter welchem die officiellen Kreise sein Gewerbe betrachteten. Kurze Zeit nach diesen Regierungsverfügungen entrollt uns Al-Masʿûdî ein lebhaftes Bild von den Neigungen des gewöhnlichen Volkes zu seiner Zeit: „Es versammelt sich nur um Bärentreiber und Affenführer . . . es läuft falschen Heiligen und Wunderthätern nach, neigt sein Ohr dem lügnerischen Ḳâṣṣ, oder umsteht einen von gerichtswegen zur Prügelstrafe oder zum Galgen Verurtheilten“.[5] Noch mehr als diese Schilderung beleuchtet den Anlass, der zu jenen Verfügungen vorlag, ein Document des

---

1) Ibn al-Ǵauzî fol. 11.

2) Aġ. XII, p. 5.

3) Kitâb al-ḥejwân fol. 121ᵇ.

4) Al-Ṭabarî III, p. 2131, 3. 2165 passim. Abû-l-Maḥâsin II, p. 87, 2. An letzterer Stelle muss: an lâ jaḳʿuda ḳâḍⁱⁿ in: jaḳuṣṣa ḳâṣṣᵘⁿ corrigirt werden. In derselben Verlautbarung wird auch den Buchhändlern das Verkaufen philosophischer und dialektischer Werke untersagt.

5) Al-Masʿûdî V, p. 86.

IV. Jahrhunderts aus der Feder des Dichters und Schöngeistes Abû Dolaf al-Chazraǵî. Derselbe verfasste eine in kulturgeschichtlicher[1] Beziehung unendlich lehrreiche Kaṣîde,[2] in welcher er Thun und Treiben der sogenannten Mukaddîn oder, wie man sie sonst noch nannte, Banû Sâsân[3] beschreibt und deren Commentar eine Fundgrube vielseitiger Belehrung über gesellschaftliche Zustände jener Zeit bietet.[4] Diese Banû Sâsân sind aus Ḥarîrî's XLIX. Makame (Al-Sâsânijja) bekannt, dem Testament des Abû Zejd, in welchem dieser seinen Sohn zum Adepten der sâsânischen Künste weiht.[5] In der Abhandlung des Abû Dolaf wird ein Bild von Schwindlern, Gauklern und Volksbethörern der ärgsten Sorte gezeichnet. Unter ihren Thätigkeitssphären fehlt neben den Wunderdoctoren,[6] Amuletenschreibern auch der Ḳâṣṣ nicht:

„Unter uns sind solche, welche von den Isrâ'îl (Commentar: Prophetenlegenden) erzählen, oder „Spanne auf Spanne“ (shibran ʿalâ shibrin, d. k. kurze Erzählungen, so gross wie eine Spanne im Geviert; solche Erzählungen nennt man auch daher: Al-Shibrijjât[7]
„dann giebt es unter uns solche, welche Isnâde tradiren, ganze Bibliotheken voll“.[8]

Sie practiciren unter anderem auch folgendes Kunststück. Sie versammeln eine grosse Menschenmenge um sich; da stellt sich der eine Ḳâṣṣ an das eine Ende der Strasse und erzählte Traditionen über die Vorzüge des ʿAlî,[9] an dem andern Ende steht zu gleicher Zeit sein College, der den

1) aber auch in lexicalischer Beziehung. Aus dem betreffenden Stück liesse sich das Lexicon in ganz ausserordentlicher Weise mit Worten und Bedeutungen bereichern, welche in den bisherigen Suppléments und Nachträgen noch nicht verbucht sind.

2) Schon früher hatte Al-Aḥnaf al-ʿOkbarî, genannt „shâʿir al-mukaddîn“ eine ähnliche aber kürzere Kaṣîde verfasst, welche Jatîmat al-dahr II, p. 285 zu finden ist. In beiden Kaṣîden werden jene Schwindler redend eingeführt.

3) s. über den Ursprung dieser Benennung den Commentar zu De Sacy's Ḥarîrî-ausgabe[2] p. 23.

4) Dieselbe kann zur Erläuterung des in diese Literatur gehörigen interessanten Excerptes dienen, welches Houtsma aus einem Amîn'schen Codex, Catalogus Codicum Arabicorum Lugd. Batav. 2. Aufl. I, p. 249—51 mitgetheilt hat. Wie sich jene Schwindler mit Ḳuṣṣâṣ verbünden, ersieht man ibid. p. 250, 12.

5) Al-Ḥarîrî ibíd. p. 659 ff.

6) Fâkihat al-chulafâ' p. 63 penult. wird ein Quacksalber mit Abû Zejd und Sâsân verglichen.

7) Jatîmat al-dahr III, p. 179, 12 ff. Man wäre versucht, den Ausdruck „Spanne auf Spanne“ dahin zu verstehen, dass diese Ḳuṣṣâṣ die kleinsten Details ihres Erzählungsstoffes zu wissen vorgaben (vgl. jaʿrif bishibr, ZDPV. p. 166).

8) waman jarwî-l-asânida waḥashwa kulli ḳimṭarin, Jatîmat al-dahr, ibid. p. 184, 4.

9) Dass sie sich auch mit Wehklagen über Al-Ḥusejn abgeben, erfahren wir p. 182, 4 v. u. waminnâ-l-nâ'iḥu-l-mubkî.

Abû Bekr über alle Maassen lobpreist; „so entgeht ihnen dann weder der Dirham des Nâṣibî[1] noch der des Shîʿi; sie theilen hernach die erlangten Dirham's unter einander auf.[2]

Diese Verhältnisse dauern auch noch weiter fort. Im VI. Jahrhundert nennt der Rhetoriker Ibn al-Athîr die „Erzähler" in einem Athemzuge mit den Gauklern (al-mushaʿbidîn).[3] Man wird diese Zusammenstellung begreiflich finden, wenn man die Charakteristik liest, die Ibn al-Ǵauzî, der ungefähr zur selben Zeit seine Abhandlung über diese Klasse verfasste, von den Mitgliedern derselben entwirft. Es giebt unter ihnen welche, die sich das Antlitz mit allerlei Spezereien schminken, um durch die gelbliche Farbe desselben den Eindruck fahler Asketen zu machen; andere benutzen Riechmittel, um nach Bedarf zu jeder beliebigen Zeit Thränen vergiessen zu können; andere treiben die Affectation so weit, dass sie sich von der Kanzel — die sie übrigens dem Herkommen zuwider mit bunten Lappen behängen lassen — herabwerfen, oder gegen die sonstige Weise morgenländischer Redner ihr falsches Pathos durch allerlei Geberden und Gesten vorheucheln, mit den Händen auf die Kanzel schlagen, die Treppen auf und ab laufen, mit den Füssen klopfen u. s. w. Andere legen Gewicht darauf, durch zierliche Kleidung und geschmeidige Bewegungen die Weiber anzulocken, wodurch sie zu allem möglichen Unfug Anlass bieten.[4] Diesem unbescheidenen Auftreten entspricht dann auch der Inhalt ihrer Vorträge. Während die „Erzähler" der ältern Periode durch den auf moralische und religiöse Erbauung gerichteten Inhalt ihrer Vorträge die Nachsicht der frommen Theologen errangen, gefielen sich die Strassenprediger späterer Zeit in der Profanirung religiöser Stoffe durch ihre Verwendung für die Unterhaltung, für das Amusement der Zuhörerschaft; durch pikante Etymologien[5] und andere Charlatanerie suchten sie dem ungebildeten Volke zu imponiren und den Schein tiefer Forschung zur Schau zu tragen. Die Ausschmückung biblischer Legenden mit allerlei anekdotenhaftem Zeug bildete den charakteristischen Inhalt ihrer Vorträge. Mit Vorliebe erzählten sie erlogene Geschichten über biblische Personen und das Fach der Isrâʾîlijjât — Sagen über Personen der israelitischen Zeit, welche auch in ernste exegetische Werke Eingang fanden[6] — scheint in ihnen die vorwiegendsten Förderer gefunden zu haben. Auch auf diesem Gebiete wollten sie durch frivole Curiositätenkrämerei anziehen und

1) vgl. ZDMG. XXXVI, p. 281 Anm. 1.
2) Jatîmat al-dahr, ibid. p. 182 ult.
3) Al-mathal al-sâʾir p. 35.
4) Ibn al-Ǵauzî fol. 101—106.
5) vgl. Jâḳût I, p. 293; II, p. 138.
6) Itḳân II, p. 221. Tawârîch Isrâʾîlijja.

gefallen. Dabei gaben sie sich den Anschein, als wären sie in die intimsten Details der heiligen Geschichte eingeweiht. Keine Frage liessen sie unbeantwortet, denn es hätte ihrer Autorität vor dem Pöbel Abbruch gethan, wenn sie ihre Unkenntniss eingestanden hätten. Ein Ḳâṣṣ z. B. wusste den Namen des goldenen Kalbes anzugeben und als man ihn um die Quelle dieser Kenntniss befragte, nannte er „das Buch des ʿAmr b. al-ʿÂṣî“ als die Quelle seiner Gelehrsamkeit;[1] ein anderer wusste genau den Namen des Wolfes zu nennen, der den Josef gefressen, und als man ihm bedeutete, dass doch Josef gar nicht vom Wolfe gefressen wurde, wand er sich mit der Antwort aus der Verlegenheit: Nun, so wird denn jener Wolf so geheissen haben, der den Josef nicht gefressen hat.[2] Mit derselben Schlagfertigkeit begegneten sie gelehrten Theologen, welche ihren Schwindel entlarvten. Es ist leicht begreiflich, dass sie an den zunftmässigen Theologen ihre geschworenen Feinde hatten. Denn so wie wir dies oben von Baṣra sahen, so strömte aller Orten das gewöhnliche Volk den „Erzählern“ zu, deren Vorträge viel besuchter waren, als die der geschulten Theologen, welche also in jenen gefährliche Rivalen erblicken konnten. Durch die soeben geschilderten Künste verstanden sie es, vor dem Volke als „Gelehrte“ zu gelten und sie wurden von demselben weit höher geachtet, als die Gelehrten vom Fach und Profession. Die Mutter Abû Ḥanîfa's wollte über eine religiöse Frage Aufschluss haben. Erst wendete sie sich an ihren berühmten Sohn; sie stellte sich aber mit der von ihm erhaltenen Antwort nicht zufrieden, sondern verhielt ihn, mit ihr zu dem „Erzähler“ Zaraʿa zu gehen, und erst als dieser in Abû Ḥanîfa's Anwesenheit das Urtheil desselben bestätigte, gab sie sich zufrieden.[3] Aber nicht alle Ḳâṣṣ waren den anerkannten Gelehrten gegenüber so bescheiden, wie dieser Zaraʿa. Gewöhnlich traten sie den Theologen mit wunderbarer Unverfrorenheit entgegen und hatten die Lacher gewöhnlich auf ihrer Seite. Wir haben schon oben hierfür Beispiele gesehen, welche sich leicht vermehren liessen. Dies gegenseitige Verhältniss wird nicht minder aus einer Reihe von Anekdoten ersichtlich, zu welchen es Anlass gab. Der Traditionsgelehrte Al-Shaʿbî (st. 103) — so wird erzählt — sah an einem Freitag in Palmyra, wie sich alles Volk um einen alten Mann mit grossem Barte sammelte und seinem Vortrage nachschrieb. Unter anderem sprach er mit Voransendung eines grossen bis zum Propheten zurückreichenden Isnâd von den beiden Trompeten des Weltgerichtes, aus welchen zwei Stösse erschallen; der eine streckt alle Menschen in

1) Al-Mubarrad p. 356. Al-ʿIḳd II, p. 151. vgl. noch Al-Masʿûdî IV, p. 23. 26.

2) Ibn al-Ǵauzî fol. 129.

3) ibid. fol. 124.

leblose Betäubung nieder, mit dem zweiten Trompetenstosse aber werden sie zu neuem Leben auferweckt. Der Traditionsgelehrte konnte diese Fälschung der koranischen Eschatologie nicht ertragen und wies den Erzähler darüber zurecht, dass er aus einer einzigen Trompete zwei machte. Der Erzähler aber entgegnete dem Gelehrten: „Du Missethäter, wie willst du etwas widerlegen, was ich in correcter Traditionskette aus dem Munde des Propheten habe“? Und er hob seinen Schuh vom Boden auf und gab das Signal, den Shaʿbî zu schlagen, worauf denn auch das Publikum einging, das nicht aufhörte, den Gelehrten zu prügeln, bis er einen Schwur leistete, dass Gott dreissig Trompeten erschaffen habe.[1] Wenn nun auch diese Erzählung nicht geschichtlich ist, so charakterisirt sie zum mindesten das Verhältniss der gelehrten Theologenkreise zu den „Erzählern“ und die Rolle des gewöhnlichen Volks in den häufigen Zusammenstössen zwischen den beiden Klassen. In eine ähnliche Lage soll auch Muḥammed b. Ǵerîr al-Ṭabarî durch sein energisches Auftreten gegen einen lügenhaften „Erzähler“ gerathen sein. Ein Ḳâṣṣ predigte dem gemeinen Volke alles mögliche bunte Zeug vor. Unter anderem erklärte er die Koranworte 17: 81 dahin, dass Gott dem Muhammed auf dem Gottesthrone neben sich einen Platz einräumt. Als Al-Ṭabarî von dieser unmuhammedanischen Lehre hörte, hielt er es für seine Pflicht, gegen solche Ketzerei Protest einzulegen; ja er schrieb sogar auf seine Hausthüre die Worte: Gelobt sei Gott, der keiner Gesellschaft bedarf und der keinen Mitsitzer auf seinem Throne hat. Als der Pöbel von Baġdâd diese gegen den beliebten Strassentheologen gemünzte Aufschrift erblickte, da belagerte er das Haus des hochgeschätzten Imâm und bewarf die Hausthüre mit Steinen, so dass der Zugang von lauter Steinen verrammelt war.[2]

Aus allem hier Mitgetheilten kann der Leser leicht den Schluss ziehen, welche Gefahr die Existenz und die Wirksamkeit einer solchen Predigerklasse für die Integrität des Ḥadîth bildeten und welchen Antheil ihre Leichtfertigkeit an der Erfindung und Verbreitung falscher Traditionssätze haben konnte. Sie scheint in älterer Zeit zumeist im ʿIrâḳ und weiter nach Mittelasien hinein verbreitet gewesen zu sein; seltener waren ihre Vertreter im Ḥiǵâz zu finden. Mâlik b. Anas soll, wie man berichtet, ihnen das Auftreten in den Moscheen von Medîna untersagt haben.[3] Auch im Maġrib, in dessen Gebiete stets eine traditionstreue Tendenz vorherrschte, waren sie nur spärlich anzutreffen.[4] Ihre Traditionsfälschung unterscheidet sich von den bisher ge-

---

1) Ibn al-Ǵauzî fol. 107.

2) Al-Sujûṭî, Taḥḏîr al-chawâṣṣ (Leidener Hschr. nr. 474 Warner) fol. 46—79, Cap. VII.

3) ibid. Cap. IX.

4) Al-Muḳaddasî p. 236, 18.

schilderten Arten derselben dadurch, dass die Ḳuṣṣâṣ keinerlei politische, religiöse oder Parteitendenz im Auge hatten, sondern lediglich die Erbauung und Unterhaltung eines Zuhörerkreises und — fügen wir auch dies hinzu — den materiellen Erwerb, den ihnen ihr Auftreten beim gewöhnlichen Volke einbrachte. Und weil sie es besonders auf den materiellen Erwerb abgesehen hatten, darum herrscht auch Brotneid unter ihnen. „Der Ḳâṣṣ liebt den Ḳâṣṣ nicht“ ist sprichwörtlich.[1] Das Geldsammeln scheint von alters her das Nachspiel solcher Strassenpredigten gewesen zu sein. Darauf lässt wenigstens folgender Bericht, der in späterer Zeit dem Genossen ʿImrân b. Ḥaṣîn zugeschrieben wird, schliessen. Derselbe ging vor einem Ḳâṣṣ vorüber, der nach Beendigung seiner Vorlesung aus dem Koran die Zuhörer anbettelte. Beim Anblick dieser Scene führte ʿImrân folgendes Wort des Propheten an: Wer den Koran liest, soll damit Gott anrufen, aber es werden dereinst Leute kommen, welche den Koran als Anlass zur Bettelei bei den Menschen benutzen.[2] Kawwaza, dieser Terminus wurde gebraucht, um jene specielle Art des Geldsammelns zu benennen; derjenige, der mit dem Absammeln betraut wurde, hiess Mukawwiz (den Lexicis nachzutragen) und in wie pfiffiger Weise diese Geldsammlungen betrieben wurden, kann man aus einer Schilderung aus dem IV. Jahrhundert ersehen.[3] Das gemeine Volk setzt so viel Glauben in die Ḳuṣṣâṣ, dass man sie sogar zur Verrichtung von Gebeten verwendet; ein Vater lässt um die glückliche Rückkehr seines Sohnes durch einen Ḳâṣṣ ein Gebet verrichten — natürlich gegen Bezahlung;[4] auch mit einer Art von Ablasshandel scheinen diese Leute sich im V. Jahrhundert beschäftigt zu haben.[5]

Noch in neuester Zeit begegnen wir diesen freien Predigern in muhammedanischen Städten.[6] „Am interessantesten war mir — so erzählt Schack in seinem Tagebuche aus Damaskus vom Jahre 1870 — eine charakteristische Scene, deren Zeuge ich (in der Umejjadenmoschee) wurde. An einer Säule stand, umgeben von einer zahlreichen Zuhörerschaft, ein Schejch, der mit lebhaften Gestikulationen einen Vortrag hielt. Wie mein Führer sagte, war es kein Geistlicher, sondern ein Mann aus dem Volke, der den Andächtigen erbauliche Predigten vortrug und dafür Geld einsammelte“. Schack wird durch diese Scene an Abû Zejd, den Helden der

---

1) Jatîmat al-dahr III, p. 3, 17.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 151. Bei Ibn al-Ǵauzî, fol. 147—149, werden sehr interessante Beispiele dafür angeführt.

3) Jatîmat al-dahr III, p. 178, 2.

4) Jâḳût II, p. 123.

5) Ibn al-Ǵauzî fol. 115.

6) z. B. über Buchârâ, Petermann's Geogr. Mittheilungen 1889, p. 269a.

Makamen des Ḥarîrî erinnert[1] und in der That schildert die XLI. Makame (der Bussprediger und der geldsammelnde Knabe in Tinnîs, zum Theil auch die XI., wo Abû Zejd am Friedhof eine Moralpredigt hält und nach Beendigung derselben beim Publikum Geld sammelt)[2] die entsprechenden Scenen.

V.

Noch einer andern Art von Gauklern müssen wir in diesem Zusammenhange Erwähnung thun. Die Betrachtung derselben wird uns zeigen, dass Joseph Balsamo Jahrhunderte vor seiner Zeit Vorgänger in Asien hatte. Wir meinen die Muʿammarîn, d. h. die Langlebigen. Sie gehören insofern in das Kapitel der innern Geschichte des Ḥadîthwesens, als die Abenteurer, welche den Titel von Muʿammarîn führten, Ueberlieferungen aus unmittelbarer Berührung mit dem Propheten vortrugen. Sie hatten es dabei bequemer, als andere Hadîth-erfinder: diese mussten irgend ein erlogenes Isnâd schmieden, welches ihren Ausspruch mit dem Propheten in Verbindung bringt; die „Langlebigen" gaben sich als „Genossen des Propheten" aus und sie hatten es daher nicht nöthig, die Mittelglieder zwischen ihrer Kenntniss und der Mittheilung Muhammeds zu ersinnen. Sie entgingen dadurch auch der nörgelnden Kritik, insofern es ihnen glückte, ihrem Anspruch auf persönlichen Umgang mit dem Propheten Glauben zu verschaffen. Wir werden sehen, dass es ihnen häufig gelang, für ihren Schwindel eine gläubige Gemeinde zu finden.

Die Qualität der aussergewöhnlichen Langlebigkeit ist ein Moment, welches in den Fabeln über die arabische Vorzeit, in nicht theologischem Zusammenhange, häufig erzählt wird. Den Dichter und Stammeshelden Zuhejr b. Ǵanâb lässt man 450 Jahre alt werden, sein Grossvater soll sogar ein Alter von 650 Jahren erreicht haben.[3] Einen der Helden des ʿAntar-kreises, Durejd b. al-Ṣimma al-Chathʿamî, lässt die Fabel zu jener Zeit, in welcher die Sîra handelt, bereits 450 Jahre alt sein, und er lebte auch nachher noch lange genug, denn er erreichte das Zeitalter des Propheten.[4] Freilich schildert er sich selbst in einem der muhammedanischen Zeit sehr nahen Gedicht als alten Mann „in der Mitte zwischen neunzig und hundert Jahren".[5] In diesem Alter wurde „der Mühlstein des Krieges" (raḥâ al-ḥarb) — so nannte man ihn — als gebrochener Greis Gegenstand der besondern Sorgfalt des Stammes, der ihn hoch verehrte. Wir begegnen

1) Ein halbes Jahrhundert. Erinnerungen und Aufzeichnungen. III, p. 191.
2) ed. de Sacy² p. 129.
3) Aġ. XXI, p. 99, 4. 100, 20.
4) Sîrat ʿAntar VI, p. 73. VIII, p. 20. XX, p. 114. 143, vgl. III, p. 3.
5) Aġ. IX, p. 12, 21.

dem sagenhaften Momente der Langlebigkeit nicht selten in den Ueberlieferungen über Helden der Ǵâhilijja[1] und die Philologen haben es nicht unterlassen, das Material für dies Kapitel der altarabischen Ueberlieferungen zu sammeln.[2] Solche durch die philologische Sammelarbeit festgehaltene Ueberlieferungen wurden dann durch die rastlos waltende volksthümliche Hyperbolik noch weiter ausgeschmückt und das arabische Publikum wurde dadurch geeignet, Mittheilungen anzuhören, wie es jene ist, welche ein späterer Râwî des ʿAntarromans, ohne dem Spotte seiner Zuhörer ausgesetzt zu sein, ihnen vorspiegeln kann, dass einer der Ueberlieferer der Sagen des ʿAntarkreises Al-ʿAṣmaʿî, ein Alter von 670 Jahren erreichte, von welchen 400 noch in die Zeit der Ǵâhilijja gehören.[3] So sollte der Anachronismus ausgeglichen werden, dass der Râwî die Gegenstände seiner Erzählungen als Augenzeuge kennen gelernt habe. Auch dem Geschichtenerzähler des Muʿâwija, ʿAbîd b. Sharija, gab die Sage ein langes Leben; derselbe soll 300 Jahre alt geworden sein.[4]

Aus der volksthümlichen Fabel fand der Glaube an die Existenz von Muʿammarîn Eingang in das religiöse Gebiet. Was in jener als Möglichkeit in vergangene Zeiten hineingedichtet wurde, dem gab das religiöse Gemüth des Volkes den Titel der Berechtigung für Personen, welche als Zeitgenossen mit ihm wandelten. Die älteste Spur dieser Art von Muʿammarîn, welche diese ihre angebliche Gnadengabe zur unverantwortlichen (d. h. dem Isnâd nicht unterworfenen) Ḥadîth-erzählung benutzen durften, führt uns an das Ende des III. bezw. den Anfang des IV. Jahrhunderts. Da begegnen wir einem gewissen ʿOthmân b. al-Chaṭṭâb mit dem Beinamen Ibn Abî-l-dunjâ (st. 327), welcher vorgab, den ʿAlî persönlich gekannt zu haben; eine Rolle von Traditionen, die er abfasste, wurde von vielen Leuten weiter fortgepflanzt.[5] Nicht lange nach diesem, im Jahre 329, hören wir unter den andalusischen Muhammedanern von einem gewissen Manṣûr b. Ḥizâm; sein Vater soll ein Maulâ des Propheten gewesen sein und Manṣûr selbst wollte als ein Mensch gelten, dessen Knabenjahre in eine Zeit fielen, zu welcher ʿOthmân und

---

1) Allerdings werden von Philologen und Literaturhistorikern Menschen, die das 120—150. Lebensjahr erreichen (Sinân b. Abî Ḥâritha erreicht das 150. Jahr, Al-Aʿlam zu Zuhejr ed. Landberg, Ṭuraf p. 175, 7), unter die Muʿammarîn gezählt, Aġ. IV, p. 3, 7 ff.

2) Am häufigsten citirt wird das Kitâb al-muʿammarîn von Abû Ḥâtim al-Saǵastânî (st. 255), aus welchem man reichliche Auszüge im Chizânat al-adab findet.

3) Sîrat ʿAntar VI, p. 138. vgl. ZDMG. XXXII, p. 342. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[3] p. 378.

4) Ibn al-Kalbî bei Al-Ḥarîrî, Durrat al ġawwâṣ ed. Thorbecke p. 55 penult.

5) Ibn al-Athîr VIII, p. 126 ann. 327.

ʿÂʾisha noch unter den Lebenden waren.[1] Weiter ging bereits ein jüngerer Zeitgenosse, Ǵaʿfar b. Nestor al-Rûmî, welcher in der Gegend von Fârâb um das Jahr 350 auf die Leichtgläubigkeit der Massen speculirte. „Ich war — so gab er in einer seiner Mittheilungen vor — während der Tabûk-schlacht in Gesellschaft des Propheten, als diesem seine Reitgerte aus der Hand fiel. Ich stieg von meinem Rosse, holte die Gerte und übergab dieselbe dem Propheten, welcher mich mit den Worten belohnte: ʻGott verlängere dein Lebenʼ. Ich lebe nun — so schliesst der Erzähler — 320 Jahre nach dieser Segnung". [2] Indien und Mittelasien scheinen das Feld gewesen zu sein, auf welchem solche Schwindler ihr Unwesen getrieben haben. Aus Indien wird ein Fürst Namens Sarbâtak erwähnt, der sich im angeblichen Alter von 725 Jahren als denjenigen Fürsten von Indien ausgab, an den der Prophet seine Missionare abschickte; er will den Propheten selbst zweimal, in Mekka und in Medîna, gesehen haben. Er soll im Jahre 333 in einem Alter von 894 Jahren gestorben sein.[3] Das Werk des Ibn Ḥaǵar al-ʿAsḳalânî über die „Genossen des Propheten" ist sehr reich an Daten über solche vorgebliche Genossen.[4] Man konnte an das gläubige Volk z. B. Zumuthungen, wie die in folgender Geschichte enthaltene, stellen. Der Chalife Al-Nâṣir traf im Jahre 576 auf einem Jagdausfluge in der Wüste einen kleinen arabischen Stamm. Die Aeltesten machten dem Chalifen ihre Aufwartung, küssten vor ihm die Erde und setzten ihm vor, was sie eben an Speise vorräthig hatten. Dann sprachen sie: „O Beherrscher der Gläubigen, wir besitzen ein Kleinod, das wir dir als Ehrengeschenk anbieten wollen. Wir alle sind Söhne eines Mannes, der noch unter uns wandelt, obwohl er Zeitgenosse des Propheten ist und am ʻGrabenʼ mithalf. Er heisst Ǵubejr b. al-Ḥârith". Der Fürst liess sich den Alten zeigen, er wurde ihm in einer Kinderwiege vorgeführt.[5] Ungefähr zur selben Zeit treibt diese Gaukelei ein Ṣûfî, Namens Al-Rabîʿ b. Maḥmûd aus Mardîn; der behauptete im Jahre 599, dass er zu den unmittelbaren Genossen des Propheten gehört habe.[6]

Aber unter allen Vertretern dieses Betruges betrieb denselben in grösstem Stile ein indischer Muhammedaner, Namens Ratan b. ʿAbdallâh, der

---

1) Al-Maḳḳarî II, p. 6, wo noch andere Erscheinungen dieser Art angeführt werden.

2) Ibn Ḥaǵar I, p. 549.

3) ibid. II, p. 354.

4) I, p. 538 das Gedicht von einem gewissen Ǵahma b. ʿAuf al-Dausî, in welchem er selbst seine Langlebigkeit (er steht im Alter von 360 Jahren) besingt.

5) ibid. I, p. 543.

6) ibid. I, p. 1083.

im Jahre 632 (nach anderen 709) starb. Er will bereits sechszehn Jahre alt gewesen sein, als ihm, dem Götzendiener, in einer Vision das Erscheinen des Propheten im Ḥiġâz geoffenbart wurde, er machte grosse und mühsame Reisen, um den Erwählten zu sehen, und es war ihm gegönnt, Muhammed, der damals noch ein kleiner Knabe, auf dem Wege zwischen Ǵiddâ und Mekka auf seinen Armen zu tragen. Zum Lohne dafür wurde er von der Vorsehung auserwählt, ein muhammedanischer Methusalem zu werden. An dreihundert Traditionen verbreitete er, die er unmittelbar vom Propheten erhalten haben will;[1] unter denselben einige Aussprüche, die ihre shîʿitische Parteitendenz an der Stirne tragen, z. B. über die Verdienstlichkeit des Trauerns am ʿÂshûrâ-tage. Dieser Ratan imponirte sehr vielen unter den gelehrtesten Muhammedanern seiner Zeit, die seiner Fabel Glauben schenkten. Ibn Ḥaǵar zählt eine Reihe von Gelehrten auf, die aus den verschiedensten Gegenden des Islam, selbst aus Spanien, eigens nach Indien zogen, um den merkwürdigen Mann zu sehen. Al-Kutubî hat uns gleichfalls die Schilderung eines chorâsâner Muhammedaners, der den Ratan in Indien aufsuchte, von seiner Unterredung mit demselben erhalten.[2] Sein Sohn Maḥmûd wurde nach dem Tode des merkwürdigen Alten eine Quelle für die Ausschmückung der Fabeln vom Bâbâ Ratan.[3] Er erzählte von seinem Vater, dass er beim Spalten des Mondes, beim Grabenkriege und anderen berühmten Ereignissen der Prophetenzeit anwesend war. Gelehrte, wie der grosse Lexicograph Meǵd al-dîn al-Shîrâzî, der Verfasser des Ḳâmûs, und der berühmte Chalîl al-Ṣafadî glaubten an die Möglichkeit des Genossencharakters des Ratan; der letztgenannte vertheidigte denselben in der Literatur gegen Al-Ḏahabî, der von dem Dogma ausgehend, dass keiner der Genossen des Propheten das Ende des I. Jahrhunderts überlebte, sich der Mühe unterzog, in einer Specialschrift „Kasr wathan Ratan“ (die Zertrümmerung des Götzen Ratan) die Ratan-fabel zu bekämpfen. „Wer an dies Weltwunder glaubt und davon überzeugt ist, dass Ratan diese lange Zeit hindurch gelebt habe, für einen solchen haben wir kein Heilmittel. Er möge denn wissen, dass ich der erste bin, der dies leugnet. Dieser Ratan war ein alter Schwindler, ein Daǵǵâl, ein verlogener Mensch, der den Leuten dicke Lügen vormachte und damit eine arge Schändlichkeit beging. Gott strafe ihn dafür“.[4] Auch Ibn Ḥaǵar bekämpfte den frommen Betrug

1) Dazu gehören wohl auch die Aḥâdîth Ratanijja, Leidener Hschr. Warner nr. 957 (5) Catalog. IV, p. 101, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 184 nr. 1387; p. 214 nr. 1486.

2) Fawât al-wafajât I, p. 162.

3) Ibn Ḥaǵar I, p. 1086—1106.

4) Al-Kutubî ibid. p. 163.

in seiner ausführlichen Besprechung der Ratan-fabeln und ihrer Literatur: „Dabei dass dieser Ratan selbst ein Erzlügner war, so hat man noch obendrein über ihn in der freigiebigsten Weise Lügen und Absurditäten geschmiedet“.[1] — Ungefähr zur selben Zeit trieb ein Betrüger, Namens Abû-l-Ḥasan al-Râʿî in Turkestan sein Unwesen; auch er behauptete im VII. Jahrhundert ein langlebiger Genosse des Propheten zu sein, er will denselben in die Höhe gehoben haben in jener Nacht, als sich ihm zu Liebe der Mond spaltete. Obwohl besonnene Traditionsgelehrte solche Menschen ohne viel Nachsicht auf die Liste der Fälscher, oder wie sie diese Kategorie gerne nennen, Daǵǵâl[2] setzten, so konnten diese selbst, wie uns das Beispiel des Ratan gezeigt hat, sehr leicht mit der Leichtgläubigkeit der Menschen spielen; und ein solches Spiel war nicht wenig vortheilhaft, denn es galt als die höchste Würde, ein „Genosse des Propheten“ zu sein. Person und Ehre eines solchen galt als unantastbar, ihn zu schmähen wurde als Kapitalverbrechen betrachtet.

---

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 88.
2) vgl. oben p. 133 Anm. 3.

Sechstes Kapitel.

Ṭalab al-ḥadîth.

I.

Es ist ein localer Charakter, der dem Ḥadîth in der Jugend seiner Entwickelung eigen ist. Dasselbe ist seiner Grundlage nach von Medîna ausgegangen und wurde von da in die weitesten Gebiete des Islam getragen. Andererseits ist aber wieder ein grosser Theil in den Provinzen selbständig entstanden. Die Frommen aller Länder haben Aussprüche des Propheten verbreitet, theils solche, welche an der Wiege aller Sunna als prophetische Lehren gangbar waren, theils aber auch solche, welche erst zur Unterstützung irgend einer in ihrem eigenen Kreise emporgekommenen Doctrin in den Provinzen entstanden sind. Die muhammedanischen Kritiker selbst versäumen nicht, auf den provinzialen Charakter vieler Ḥadîthe hinzuweisen.[1] Wollten nun die Theologen einer Provinz die Lücken, welche der Ueberlieferung in ihrer Heimath anhafteten, ergänzen, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als sich durch Reisen persönlich die Gelegenheit zu verschaffen, die in anderen Provinzen verbreiteten Ḥadîthe kennen zu lernen (vgl. oben p. 33). Die durch die Gewohnheit geheiligte Form des gültigen Ḥadîth erforderte es, sich persönlich der Mühe zu unterziehen, die Träger (ḥamala) der gewünschten Ḥadîthe aufzusuchen,[2] um die von denselben erlernten Sprüche dann in ihrem Namen weiterverbreiten zu können. Man übernahm die Ueber-

---

1) Nur einige Beispiele aus Abû Dâwûd: I, p. 10 hâḏâ min sunan ahl al-Shâm lam jashrakhum fîha aḥad, p. 88 infarada ahl Miṣr, p. 175 min sunan ahl al-Baṣra allâḏî tafarradu bihi, p. 241 ḥadîth Ḥimsî (dass man am Sonnabend nicht fasten dürfe); II, p. 155 mimmâ-nfarada bihi ahl al-Medîna (dass der Prophet gegen den Uebertreter des Weinverbotes kein festgesetztes Strafmaass — ḥadd — verhängt habe) u. a. m. Von einem und demselben Manne werden in zwei Provinzen verschiedene Ḥadîthe überliefert, welche die Kritiker verschiedenartig beurtheilen. Al-Buchârî sagt: Ahl al-Shâm jarwûna ʿan Zuhejr b. Muḥammed manâkîr wa'ahl al-ʿIrâḳ jarwûna ʿanhu aḥâdîth muḳâraba, Al-Tirmiḏî I, p. 60. II, p. 225, 1.

2) Abûl-Maḥâṣin I, p. 475, 2.

lieferung sammt dem ganzen Isnâd und war nun befähigt, seinen eigenen Namen als letzten Ring der ganzen Ueberlieferungskette anzufügen. Jede andere Art der Traditionsübernahme galt als abnorm. Von Ibn Lahîʿa (st. 174) vermerkte man Missbilligung, dass er es mit anhöre, wenn seine Schüler vor ihm auch solche Traditionen lasen, die er nicht selbst gesammelt hatte.[1] Um eine Tradition in beglaubigter Form zu besitzen, musste man jenen begegnen, welche „Träger" derselben waren.[2] ʿIrâḳische Gelehrte benutzten gerne die Wallfahrt nach den heiligen Stätten, um von den dort lebenden Frommen ḥiǵâzenische Traditionen zu hören,[3] welche, wie wir sehen konnten, sich zuweilen in anderer Richtung bewegten, als das in ihrer eigenen Heimath gepflegte Ḥadîth.

Man legte sehr viel Gewicht darauf, alles, was bedeutende Männer tradirten, von ihnen oder solchen, welche von ihnen hören konnten, in gerader Linie zu übernehmen und fortan weiter zu „tragen". Der Befriedigung dieser Ambition galten viele Reisen. Aḥmed b. Mûsâ al-Ǵawâlîḳî aus Ahwâz (210—306), gewöhnlich unter dem Namen ʿAbdân bekannt, reiste jedesmal nach Baṣra, wenn er von einer durch Ejjûb al-Sachtijânî vermittelten Tradition hörte, um diese Ueberlieferungen dort von Männern zu erhalten, welche dieselben unmittelbar aus der Quelle geschöpft hatten. Achtzehnmal unterwarf er sich einer solchen Reise.[4]

Religiöse Sprichwörter und aneifernde Aussprüche[5] preisen das Reisen fî ṭalab al-ʿilm, behufs Aufsuchens der Wissenschaft, und ginge die Reise bis nach China. Unter Al-ʿilm: Wissenschaft, hat man in solchen Aussprüchen die aus der guten alten Zeit überlieferten religiösen Kenntnisse zu verstehen: Ḥadîth und Sunna.[6] Vom Genossen Abû-l-Dardâʾ wird das allerdings später entstandene Bekenntniss hergeleitet: „Würde mir die Erklärung einer Stelle des Gottesbuches Schwierigkeiten bereiten und ich hörte von

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 253 s. v.

2) ʿAbd b. Ḥamîd theilt im Namen des ʿAbd al-Raḥmân b. Saʿd aus Rejj ein Ḥadîth mit. Darauf fragt der anwesende Jaḥjâ b. Muʿîn: „Will denn ʿAbd al-Raḥmân nicht auch einmal das Ḥaǵǵ unternehmen, damit wir in der Lage seien, dies Ḥadîth von ihm selbst zu hören?" Al-Tirmidî II, p. 233 oben.

3) Aǵ XXI, p. 35, 4 (Sufjân b. ʿUjejna), vgl. Al-Tirmidî II, p. 196 unt. ʿAlî b. al-Madînî (st. 234): ḥaǵaǵtu ḥaǵǵatan walejsa lî himmatun illâ an asmaʿa u. s. w.

4) Jâḳût I, p. 414.

5) Al-Tirmidî II, p. 269, 19 im Zusammenhange mit der Erzählung, dass jemand eine Reise unternahm, um die Sunna hinsichtlich des „mass al-chuffejn" zu erforschen.

6) Al-Tirmidî II, p. 160, 12 inna hâdâ-l-ʿilm = das ist die Sunna, vgl. oben p. 112 Anm. 5 al-ḳaul fî-l-ḳurʾâni bigejri ʿilmin; zu beachten ist Al-Tirmidî ibid. p. 25, 19: Unter ǵamâʿa versteht man: ahl al-fiḳh wal-ʿilm wal-ḥadîth.

einem Menschen in Birk al-ġumâd — einer schwer zugänglichen Ortschaft in Südarabien, welche man in älteren Zeiten als das äusserste Ende des arabischen Continents sprichwörtlich zu erwähnen pflegte[1] — der mir dieselbe aufklären könnte, so würde ich die Reise dahin mich nicht verdriessen lassen".[2] „Wer zum Suchen der Wissenschaft auszieht, befindet sich auf dem 'Wege Gottes' (sabîl Allâh) bis er heimkehrt", d. h. er hat dasselbe Verdienst, wie derjenige, welcher sein Leben im Kriege für den Glauben preisgiebt;[3] „die Engel breiten wohlgefällig ihre Flügel über ihn und die ganze Creatur betet für ihn, selbst die Fische im Wasser".[4]

Es wäre unnütz, hier Beispiele für die Thatsache des grossen Wechselverkehrs der entferntesten Provinzen, welcher vermittels dieser Studienreisen erfolgte, anzuführen. Von dem einen Ende der muhammedanischen Welt bis zum andern, von Andalus nach Centralasien wandern die Beflissenen unverdrossen und nehmen überall Traditionen auf, um dieselben wieder an ihre Hörer weiterzugeben.[5] Es war dies die einzig mögliche Art, in authentischer Form in den Besitz der Ueberlieferungen zu gelangen, welche in den verschiedensten Provinzen zerstreut waren. Selten fehlt der Ehrenname Al-raḥḥâla oder Al-ġawwâl bei den Namen der Traditionsgelehrten von anerkannter Bedeutung.[6] Der Titel: Ṭawwâf al-aḳâlîm „Durchwanderer aller Zonen"[7] ist keine hyperbolische Bezeichnung für diese Reisenden, unter welchen sich Leute befanden, die von sich sagen konnten, dass sie den Osten und Westen viermal durchzogen haben.[8] Und nicht um die Welt zu sehen und Erfahrungen zu sammeln, kommen diese Männer in aller Herren Länder herum, sondern nur um an allen Orten die Bewahrer von Traditionen zu sehen und zu hören und von jedem zu profitiren, „so wie der Vogel, der sich auf keinen Baum niederlässt, ohne an den Blättern

1) Jâḳût I, p. 589 f.

2) Ġazîrat al-ʿarab ed. D. H. Müller p. 204.

3) Al-Tirmidî II, p. 108, vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 437.

4) Ibn Mâġa p. 20.

5) vgl. Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 76. VIII, nr. 19. XIII, nr. 53 u. a. m.

6) Es versteht sich von selbst, dass es eine noch grössere Ehre bedeutet, von jemandem sagen zu können, dass er das Ziel der Reisen der Ṭâlibîn aus allen Ländern sei, Jâḳût I, p. 694 ult. dass man „seinetwegen (d. h. um zu ihm zu gelangen) die Achselhöhlen oder die Lebern der Reitthiere schlägt" (tuḍrab ilejhî âbâṭ resp. akbâd al-maṭî) s. oben p. 150, vgl. Aġ. I, p. 34, 3 v. u. Al-Mubarrad p. 571, 12 ruḥlat al-dunjâ (but de voyage de tout le monde), Ibn Baṭûṭa I, p. 253.

7) vgl. den Ausdruck: aḫû safarin ġawwâbu arḍin, Aġ. I, p. 38, 1 (ʿOmar b. Abî Rabîʿa).

8) Ṭab. Ḥuff. X, nr. 17. XII, nr. 58.

zu picken".[1] Man sagte von diesen Leuten, dass sie berühmt seien durch das Ṭalab,[2] d. h. durch das thätige Suchen und Erforschen der Ḥadîthe (min al-mashhûrîn bil-ṭalab fî-l-riḥla).[3]

II.

Diese Reisen hatten auch für die praktische Entwickelung des Ḥadîthwesens im Islam ein einflussreiches Resultat. Infolge der immer mehr und eifriger unternommenen Ṭalab-reisen ist es den Theologen gelungen, die provinziellen Sondertraditionen in den gemeinsamen, sich immer einheitlicher gestaltenden Rahmen des Ḥadîth einzufügen. Ohne diesen Erfolg wäre die Conception von Ḥadîthsammlungen kaum möglich gewesen. Das III. Jahrhundert ist die Zeit, in welcher die Unterscheidung der Provinzialtraditionen beginnt, nur noch theoretische Bedeutung für die Kritik zu besitzen; sie werden allesammt — sofern gegen das Isnâd keine Einwendung erhoben werden kann — dem Corpus traditionum einverleibt und hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit auf gleiche Stufe erhoben. Nur die Kritiker unterscheiden noch die Provenienz der einzelnen Sätze; diese hat aber auf ihre Stellung innerhalb des Systems der Quellen des rechtgläubigen Lebens gar keinen Einfluss.

Durch diesen eklektischen Vorgang hat sich manches Moment, das früher nur einem bestimmten beschränkten Gebiete des Islam eigen war, zu allgemeiner, zuweilen herrschender Bedeutung emporgeschwungen, und hat die Anbahnung einer einheitlichen Sunna der muhammedanischen Welt auf vielen, wenn auch nicht allen Gebieten ermöglicht. Früher konnte von einer einheitlichen Sunna im Islam noch nicht die Rede sein.

Wenn wir in die Ǵâmiʿ al-Azhar in Kairo durch das „Thor der Barbiere" (bâb al-muzejjinîn) einziehen,[4] so zieht aus verschlungenen Arabesken heraus die Inschrift dieses Portals unsere Aufmerksamkeit auf sich. Dieselbe lautet: „Inna-l-aʿmâla bil-nijjati walikulli-mraʾin mâ nawâ", d. h. Fürwahr, die Handlungen (werden) nach den Absichten (beurtheilt) und jedem Manne, was er beabsichtigt hat. Dieser Ausspruch des Propheten wird als einer der wichtigsten Grundsätze des Islam angesehen; als solcher leitet er nicht nur die „vierzig Traditionen" des Nawawî (al-arbaʿîn al-Nawawijja) ein, sondern schon früher[5] wurde er als eine der vier Grund-

1) Tab. Ḥuff. IX, nr. 9. 2) ibid. VI, nr. 17. VIII, nr. 21.
3) Jâḳût III, p. 528, 9. 4) vgl. Ebers, Aegypten in Bild u. Wort II, p. 72.
5) vgl. Al-Fashanî, Al-maǵâlis al-sanijja p. 5 (angeblich von Abû Dâwûd); diese vier Lehren wurden von einem Andalusier (V. Jhd.) in einem lehrenden Epigramm kurz zusammengefasst (Ibn Bashkuwâl p. 238, nr. 541); die Nijja-tradition in einem Lehrgedicht des Abû Ǵaʿfar aus Elvira, Al-Makkarî I, p. 928.

lehren erwähnt, um welche sich der Islam dreht (madâr al-islâm). Obwohl derselbe ursprünglich eine moralische Bedeutung hat[1] und den sittlichen Werth einer jeden religiösen Handlung nach der Intention abmisst, welche die That geleitet hat,[2] so haben die Theologen, welche aus dem Wust von Traditionen, in welchen zumeist nur concrete Fälle und Urtheile dargeboten werden, gerne ein sich darbietendes leitendes Princip herausschälten, denselben als obern Grundsatz in der Behandlung religiöser und gesetzlicher Fragen angewendet,[3] ja sogar an denselben viel alberne, dieses ethisch erhabenen Gedankens völlig unwürdige Casuistik angeknüpft.[4]

Dieser die ganze Theorie der Gesetzlehre beherrschende Grundsatz ist nun — sofern er in einer Tradition zum Ausdruck kommt — nicht von allem Anfang im gesammten Islam verbreitet gewesen. Er wurde in älterer Zeit ausschliesslich in Medîna[5] überliefert, und wie ausdrücklich berichtet wird, „weder im ʿIrâḳ,[6] noch in Mekka oder Jemen, oder in Syrien und

---

1) Dies ist aus der vollen Fassung des Ausspruches ersichtlich, welcher den Nachsatz hat, dass nur die Auswanderung jenes Menschen wohlgefällig ist, der dieselbe im Namen Gottes unternommen, nicht aber die desjenigen, der weltliche Zwecke (dunjâ juṣîbuhu) dabei im Auge hat.

2) Al-Muwaṭṭa' II, p. 21 inna-llâha ḳad auḳaʿa aǵrahu ʿalâ ḳadri nijjatihi, über die Intention beim ǵihâd Al-Nasâ'î II, p. 77, vgl. Al-Dârimî p. 318.

3) Der Grundsatz wird auch zumeist in Verbindung solcher gesetzlicher Fragen angeführt, um zu beweisen, dass eine gesetzliche Formel (z. B. die manumissio oder das repudium) nur dann eine praktische Folge hat, wenn sie mit der Intention, diesen Erfolg nach sich zu ziehen, ausgesprochen wurde. B. ʿAtḳ nr. 6. Ṭalâḳ nr. 11. Ajmân nr. 21. Ḥijal nr. 1. Manâḳib al-anṣâr nr. 45. Abû Dâwûd I, p. 218. Al-Nasâ'î I, p. 8; II, p. 41. 81, vgl. den Lehrsatz des Ibrâhîm al-Nachaʿî, durch welchen die reservatio mentalis bei Eidesleistungen ausgeschlossen werden soll, Al-Tirmidî I, p. 253, 8 v. u. Man führt vom Imâm al-Shâfiʿî an, dass das Nijja-ḥadîth in 70 gesetzlichen Kapiteln Anwendung findet, bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 165, nr. 1362.

4) So z. B. wird gefolgert, dass nach diesem Grundsatze die Intention ein Versprechen einzulösen, die Sündhaftigkeit der Unterlassung desselben aufhebt, Al-Tirmidî II, p. 105. Man findet solche casuistische Anwendungen dieses Princips bei Al-Nawawî, Tahdîb p. 729. Al-Ḳasṭallânî IV, p. 347 ff.

5) Dort scheint ihn besonders der Ḳâḍî Jaḥjâ b. Saʿîd al-Anṣârî (st. 143) propagirt zu haben; von ihm soll denselben auch Mâlik übernommen haben, Al-Tirmidî I, p. 310, 14. Merkwürdig ist es, dass dieser Grundsatz auch im Muwaṭṭa' nur in der auf concrete Fälle angewendeten Form vorkommt, in abstracter Weise wird derselbe im Muw.-text nicht überliefert, hingegen findet er sich mit ausdrücklicher Zurückleitung auf Jaḥjâ b. Saʿîd bei Shejb. p. 401 am Schlusse des Bâb al-nawâdir. Derselbe Shejbânî führt die Nijja-tradition auch in seinem Werke über das Kriegsrecht an (Wiener Jahrb. der Literatur Bd. XL, p. 49, nr. 6).

6) Nach Abû Ḥanîfa (ʿirâḳische Richtung) wird die Nijja für die Gültigkeit der manumissio oder des repudium nicht gefordert, Al-Ḳasṭallânî IV, p. 349.

Aegypten" war derselbe bekannt.[1] Erst durch den eklektischen Zug der Traditionsverwendung in der spätern Zeit ist er in das gemeine Ḥadîth eingedrungen und ein maassgebender Grundsatz der muhammedanischen Rechtslehre geworden. „Es wäre erwünscht", sagt der Baṣrenser ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî (st. 198), „dass wir diesen Satz in jedes Kapitel der Gesetzlehre (bâb) einfügen".[2]

III.

Das Beispiel der Nijja-tradition sollte dazu dienen, den Lesern anschaulich zu machen, wie die particularistischen Lehren einzelner Provinzen durch den Verkehr, der zur Entstehung der Sammlungen führte, im III. Jahrhundert zu maassgebenden Lehren für den gesammten Islam wurden. Die kanonischen Sammlungen — wir müssen dies hier vorwegnehmen — sind keine kritisch gesichteten und methodisch angeordneten Compilationen von Ḥadîthen, welche die Sammler aus einer vorhandenen Literatur auswählten. Die Ḥadîthe, aus welchen die Verfasser eine Auswahl trafen, jene viele Tausende von Sätzen, aus welchen sie das nach Maassgabe ihrer kritischen Grundsätze Gültige zusammenstellten, waren von ihnen selbst auf grossen Reisen zusammengebracht. Al-Buchârî hat in allen Theilen der muhammedanischen Welt an 1000 Schejche ausgenutzt;[3] es war dann seine Aufgabe, ihre und ihrer Gewährsmänner Glaubwürdigkeit zu prüfen und den Weizen von der Spreu zu sondern. Dasselbe gilt von den übrigen Autoritäten der in Sammelwerken verarbeiteten Traditionsliteratur.

Das Emporkommen dieser Literatur brachte keinen Abschluss in die selbstthätige Sammelarbeit, welche nur durch die Ṭalab-reisen gefördert werden konnte. Man wollte nicht nur aus Büchern lernen. Die Bücher sind für den praktischen Gebrauch; wer das Verdienst des Suchens nach den Worten des Propheten erlangen will, muss dieselben „vom Mund der Träger" erjagen. Einige der oben angeführten Beispiele beziehen sich ja auf jene Zeit, in welcher die systematischen Werke bereits im Verkehre waren. Abû ʿAbdallâh ibn Manda (st. 395) brachte — so wird in überschwänglicher Weise berichtet — vierzig Kameellasten[4] Hefte und Aufzeichnungen von

---

1) Ibn Ḥibbân bei Al-Ǵurǵânî, Einleitung zu Al-Tirmiḏî (Dehli 1849).

2) Al-Tirmiḏî I, p. 310, 14.

3) Tahḏîb p. 93.

4) Ueber diese Art der quantitativen Bestimmung in der Literatur siehe Beiträge zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit Heft 3, p. 39 f. Wiḳr baʿîr ist in solchen Bestimmungen (vgl. Aġ. XIX, p. 34, 14, wiḳr buchtî, Abû-l-Maḥâsin I, p. 535, 7) nicht immer s. v. a. Kameellast, d. h. was ein Kameel tragen kann, sondern: so schwer wie ein Kameel, s. Aġ. XV, p. 128, 4. 5.

seinen Reisen mit nach Hause. Der Titel Chattâm al-raḥḥâlîn „Beschliesser der Reisenden“[1] will nicht besagen, dass mit ihm diese Art des Ṭalab al-ḥadîth aufhört, sondern er deutet nur auf den ganz vorzüglichen Rang hin, der dem Ibn Manda unter den Pflegern dieser Studienart zukommt. Bis in die späten Jahrhunderte hinein gehört es zur Ambition des frommen Muhammedaners, „Träger des Ḥadîth“ zu sein. Zu einem solchen wird er nicht durch das eifrige Studium der Literatur, sondern durch das unmittelbare Uebernehmen der Ḥadîthe von anderen „Trägern“ desselben.

Je mehr Material an alten und jüngeren Ḥadîthen bereits aufgehäuft war, desto mehr musste sich der Eifer des Ṭalab auf Exotisches richten. Man wird darüber nicht staunen, dass Leute, welche im Besitz solcher exotischer Traditionen waren, um deren Erwerbung Lernbegierige die weitesten Reisen und die damit verbundenen Mühen nicht scheuten, ihre Waare nicht aus lauterer Frömmigkeit um Gottes willen preisgaben, sondern ihr Privilegium, diese Ueberlieferungen in glaubwürdig erscheinender Form zu besitzen, zum Gegenstand des Gelderwerbes machten. Schon in älterer Zeit finden wir missbilligende Bemerkungen gegen jene, welche die religiöse Belehrung zum Mittel des Gelderwerbes machen. ʿUbâda b. al-Ṣâmit unterrichtete die Ahl al-ṣoffa im Koran; einer seiner Schüler sendet ihm einen Bogen als Lehrhonorar. Der fromme Lehrer wendet sich an den Propheten mit der Frage, ob er dies Geschenk mit der Absicht annehmen dürfe, den Bogen im Religionskriege zu benutzen. „Wenn du Lust verspürst — lässt man den Propheten antworten — dir ein Halsband aus Höllengluth anzuschaffen, so magst du das Geschenk annehmen“.[2] Als der Koranunterricht eine Quelle für den Lebensunterhalt professioneller Schulmeister zu werden begann, war man nicht verlegen, Autoritäten für die Zulässigkeit der Annahme materiellen Lohnes zu finden.[3]

Sehr früh begann die Ḥadîth-mittheilung zur Waare herabzusinken. Die Ṭalab-reisen förderten die Geldgier derjenigen, welche dem Volke vorspiegeln konnten, Quellen des Ḥadîth zu sein; mit der wachsenden Nachfrage wuchs auch der Eifer, für die gelieferten Ḥadîthe in klingender Münze bezahlt zu werden. Schon im II. Jahrhundert kann uns Shuʿba folgende Scene vorführen: Ich sah den [Jezîd b. Sufjân] Abû-l-Muhazzam in der Moschee des Thâbit al-Bunânî auf dem Boden kauern, hätte ihm jemand zwei Pfennige angeboten, so würde er dafür siebzig Ḥadîthe überliefert haben.[4] Nichts-

1) Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 29.
2) Abû Dâwûd II, p. 62, dieselbe Phrase in anderem Zusammenhang Al-Tirmidî I, p. 124. vgl. Abû-l-Maḥâsin I, p. 541, 13.
3) vgl. die Beweise in Ahlwardt's Berliner Katalog I, p. 53[a]. 168[b].
4) Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 252, 1.

destoweniger begegnen wir diesem Ḥadîth-bettler als Autorität in den kanonischen Sammlungen; derselbe will zehn Jahre in Gesellschaft des Abû Hurejra gewesen und in der Lage sein, in dessen Namen Aussprüche des Propheten weiter zu verbreiten.[1] Ernste Leute missbilligen im Sinne der Ueberlieferung älterer Zeiten die Habgier der Traditionsträger und eifern gegen jene, welche für das „Ḥadîth des Gesandten Gottes nehmen" (ja'chudûna).[2] Selbst die „alten Bücher" werden zu diesem Zweck als Autoritäten der Missbilligung angeführt. „ʿAllim maǵǵânan kama ʿullimta maǵǵânan" (Lehre unentgeltlich, so wie du unentgeltlich unterrichtet wurdest), dieses Gesetz wird aus jenen Büchern — nicht ohne Grund[3] — citirt. „Unter dem Strassenpöbel (al-ǵauǵâ')[4] sind Leute zu verstehen, welche Ḥadîthe niederschreiben, um das Geld der Menschen an sich zu reissen".[5] Der Theosoph Abû Sulejmân al-Dârânî führt das Schreiben der Ḥadîthe unter jenen Dingen an, welche materiell angelegte Menschen zu ihrer Bereicherung benutzen.[6] Alles dies war eine Folge der weiten Reisen, welche manche Menschen behufs Erlangung neuer Ḥadîthe unternahmen.

Aus der muhammedanischen Literaturgeschichte könnte man viele Beispiele für die ganz eigenthümliche Art anführen, wie solche Reisende das Erjagen neuer Ḥadîthe zu betreiben pflegten. Abû-l-Ḳâsim b. ʿAbd al-Wârith al-Shîrâzî (st. 485) kommt auf einer Reise von Baǵdâd gen Mosul nach der Ortschaft Ṣarîfûn im ʿIrâḳ (in der Nähe von ʿOkbarâ). Er übernachtet in der Moschee des Ortes. Am andern Tage verrichtet Abû Muḥammed al-Ṣarîfînî den Gottesdienst. Nach Beendigung desselben tritt unser Reisender an den Vorbeter heran und fragt ihn, ob er wohl etwas Ḥadîth gehört habe. Abû Muḥammed erwidert, sein Vater habe ihn dem Abû Ḥafṣ al-Kattânî und Ibn Ḥabbâba sowie anderen Traditionserzählern zugeführt; von ihnen habe er manches gehört und er besitze auch Hefte, die er nachgeschrieben. Gerne fand er sich auch bereit, diese Hefte dem Reisenden vorzulegen. Als dieser die Hefte durchsah, fand er darunter eins, das die Traditionen des ʿAlî b. Ǵaʿd (st. 230) vollständig enthielt. Dieses Heft las

1) Al-Tirmiḏî I, p. 194. 241.

2) Chaṭîb Baǵdâdî fol. 44ª sind die hierher gehörigen Aussprüche gesammelt.

3) Der Satz kommt in der That in der rabbinischen Literatur vor. Talm. bab. Nedârîm fol. 37ª wird aus Deut. 4:5 (ich habe euch gelehrt, wie mir Jahve, mein Gott, befohlen): mâ anî bechinnâm af attem nâmê bechinnâm. Zwischen den verschiedenen Zweigen des religiösen Unterrichts werden dort Unterschiede gemacht.

4) vgl. Al-Masʿûdî V, p. 87, 1.

5) Al-Damîrî II, p. 228 (s. v. al-ǵauǵâ').

6) Al-Suhrawardî, ʿAwârif al-maʿârif II, p. 81 (Marginalausgabe zum Iḥjâ').

nun Abû-l-Ḳâsim mit dem Abû Muḥammed. Dann schrieb er nach Baġdâd und berichtete den Leuten von seiner Entdeckung; die bagdâder Gelehrten reisten denn auch massenhaft nach Ṣarîfûn, um die Traditionen des ʿAlî b. Ǵaʿd von dem einzigen Manne zu holen, der dieselben noch aufbewahrte.[1]

Im Laufe der Zeit sinkt in Folge dieser Curiositätenkrämerei der Betrieb der Studienreisen vollends zum Sport herab. Ohne Verständniss für den Inhalt der Ueberlieferungen jagt man auf weiten Reisen der Erwerbung von Ḥadîthen nach, um sich dessen rühmen zu können und um im Isnâd von einigen bisher unbekannten Sätzen vorzukommen. Dass dies Unwesen im III. Jahrhundert bereits in voller Entfaltung begriffen war, können wir aus den oben (p. 138) mitgetheilten Angriffen der Rationalisten gegen die Traditionssammler ersehen. Ernste Theologen scheuten sich nicht, den Schwindel zu kennzeichnen, der von unwissenden Empfängern und raffinirten Ueberlieferern getrieben wurde, ein Unwesen, das im V. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint. Aus diesem Jahrhundert sind uns Mahnrufe von zwei bedeutenden muhammedanischen Theologen erhalten, welche einen tiefen Einblick in die Verhältnisse des Traditionswesens zu jener Zeit gewähren.

Der eine ist Abû Bekr Aḥmed, genannt der Prediger von Baġdâd (st. 463), der zur Zeit des Verfalls seiner Wissenschaft sowohl in theoretischer als auch in praktischer Richtung sich berufen fühlte, der überhandnehmenden Leichtfertigkeit zu steuern. Von seiner praktischen Thätigkeit auf diesem Gebiete haben wir bereits oben (p. 154) ein Beispiel gesehen. Auf theoretischem Gebiete ist sein Werk „Al-kifâja fî maʿrifat uṣûl ʿilm al-riwâja“ ein Denkmal seines Eifers für die Reinigung des Ḥadîth.[2] In der Einleitung zu diesem Werke schildert er eingehend die Zustände der Ḥadîthwissenschaft zu seiner Zeit. Er erzählt uns, wie die Zeitgenossen nur das Aufhäufen von Ḥadîthen und das Niederschreiben ihrer Sammlung als Zweck betrachten, ohne dabei die Quellen zu prüfen, auf welche ihre Errungenschaften zurückgeleitet werden. „Sie begnügen sich vom Ḥadîth mit dem blossen Namen und werfen sich mit Eifer auf das Niederschreiben alles Zusammengebrachten. Sie sind aber dabei unwissende Bücherträger,[3] sie ertragen unsägliche Plagen, bereisen die entferntesten Länder, Mühe und Plage gelten ihnen nichts, sie sind immerfort im Anlangen und Aufbrechen begriffen, setzen ihr Leben und ihr Vermögen aufs Spiel, machen die furchtbarsten Schrecknisse durch, kommen in ihrer leiblichen Gesundheit herunter

1) Jâḳût III, p. 385.

2) In diesem Werke sind auch demselben vorangehende Monographien des Verfassers über verschiedene Fragen der Methodologie der Traditionswissenschaft angeführt.

3) vgl. oben p. 138.

und magern völlig ab, indem sie ihre ganze Zeit mit dem Bereisen der Länder zubringen, um nur hohe Isnâde zu erreichen. Dies ist alles, mehr wollen sie nicht erreichen. Da „tragen" sie denn von Leuten, deren Zuverlässigkeit nicht festgestellt ist, sie hören von Menschen, die man zur Zeugenaussage nicht zulassen möchte, sie holen ihre Beweise von Leuten, die nicht einmal selbst lesen können, was in ihren Heften geschrieben steht, die Methoden der Ueberlieferung nicht kennen und nicht einmal den Namen ihres eigenen Schejchs aussprechen können. Sie nehmen bewusst von offenbaren Sündern und Ketzern Ueberlieferungen an, wenn nur die Form gewahrt und das Isnâd recht hoch reichend ist. . . . Dies führt denn dazu, dass die Ketzer selbst die Gelehrten der früheren Generationen schmähen und dass sie den Weg der Angriffe gegen sie leicht finden". Noch weitläufiger wird die Verachtung geschildert, welche die Leute, die dem Ḥadîth infolge der Lächerlichkeit jener Reisenden Geringschätzung entgegenbringen, zuletzt auch gegen das gesammte Ḥadîthwesen empfinden.[1] Und auch die Richtung ihres Studiums kennzeichnet der Chaṭîb in den Worten: „Die meisten der Ṭalibî al-ḥadîth richten ihren Sinn vorwiegend auf das Fremdartige (al-ġarîb), nicht auf das allgemein Bekannte (al-mashhûr), sie hören am liebsten Befremdliches (al-munkar), nicht aber Anerkanntes (al-maʿrûf)".[2]

Noch lebhafter schildert diese Verhältnisse der jüngere Zeitgenosse des baġdâdischen Predigers, der vielerfahrene Al-Ġazâlî (st. 505). „Eine andere Art wissenschaftlicher Eitelkeit — so urtheilt er — ist die jener Menschen, welche alle ihre Zeit mit der Traditionswissenschaft zubringen, d. h. mit dem Hören von Traditionen und dem Sammeln der verschiedenen Varianten und weit zurückragender fremdartiger Isnâde derselben. Manche von ihnen haben die Ambition, die Länder zu bereisen, in persönlichen Verkehr mit den Schejchen zu treten, um dann sagen zu können: ich habe direct von X. oder Y. Traditionen übernommen, Z. wieder habe ich persönlich gesehen, und ich besitze auch Isnâde, wie sie kaum noch andere Leute besitzen. Diese Leute sind nur Textträger, sie wenden wenig Aufmerksamkeit dem Sinn und Inhalt des Ueberlieferten zu, darin ist ihr Wissen sehr mangelhaft; sie wollen nur überliefern, nichts anderes, und leben in dem Wahne, damit genug geleistet zu haben". . . . Daraus folgt mancher lächerliche Umstand in der Bethätigung dieses angeblich directen Sammelns der Ḥadîthe. „Du siehst zuweilen Knaben im Hörsale des gelehrten Schejchs sitzen; die Tradition wird vorgelesen, der Schejch schlummert und der hörende Knabe spielt Kinderspiele. Aber er hat die Tradition beim Schejch gehört und darüber erhält er eine schriftliche Bestätigung, und wenn er aufwächst,

---

1) Chaṭîb Baġdâdî, Einleitung fol. 2ᵇ ff. 2) ibid. fol. 40ᵃ.

masst er sich das Recht an, die betreffende Tradition als Mittelglied in der Traditionskette weiter zu verpflanzen. Und auch die Erwachsenen, die Traditionen hören, sind oft nicht anderer Art und erfüllen die Bedingungen des richtigen Hörens nicht. . . . Wenn ein solches Hören zur Fortpflanzung der Worte des Propheten genügen sollte, so müssten auch Wahnsinnige, Kinder in der Wiege und andere bewusstlose Wesen, die zufällig beim Hersagen von Traditionen anwesend sind, als Traditionsvermittler anerkannt werden“.[1]

Man kann aus diesen zeitgenössischen Schilderungen sich eine Vorstellung davon bilden, welches ergiebige Feld für Renommisten und Grosssprecher sich hier eröffnete. Hätte man sich die Mühe gegeben, wie ein Feind des Ibn Diḥja (st. 633) sich dies nicht verdriessen liess, bei jenen Schejchen anzufragen, von denen die von ihren Reisen Heimkehrenden Ḥadîthe anführten, so hätte man wohl häufig die Auskunft erhalten, die Ibrâhîm al-Sanhûrî von den vorgeblichen Schejchen des Ibn Diḥja erhielt: dass dieser niemals bei ihnen gewesen sei.[2] Wenn wir in Betracht ziehen, wessen die feindliche Kritik auf diesem Gebiete achtbare Gelehrte beschuldigt, so können wir daraus folgern, welche Kniffe man auf Grund von Erfahrungen in den Kreis der Möglichkeiten einbeziehen konnte. Dies zeigt uns z. B. Ibn al-Ǵauzî's Urtheil über die Reisen des ʿAbd al-Karîm al-Samʿânî aus Merw (st. 563), des Verfassers des Kitâb al-ansâb. Von diesem Gelehrten wird berichtet, dass er „viel Ḥadîth hörte, grosse Reisen unternahm, um dieselben aufzusuchen, er hörte auch mehr, als je ein anderer gehört hatte. Er bereiste wiederholtemal ganz Transoxanien und Chorâsân, die Gebirgsdistricte, Iṣfahân, ʿIrâḳ, Mosul, Al-Ǵazîra, Syrien und viele andere Länder. . . . Er legte auch eine Liste seiner Schejche, jener Männer, bei denen er Traditionen hörte (Mashjacha)[3] an; ihre Zahl übersteigt die Viertausend“.[4] Der Histo-

1) Al-Ġazâlî, Iḥjâ' III, p. 374—376.

2) Ẓâhiriten p. 178.

3) Ueber die Anlage solcher Listen, Mashjacha oder Thabt, Landberg im Amîn'schen Katalog nr. 40, Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 54; man nennt dieselben auch Muʿǵam al-Shujûch, Sprenger, ZDMG. X, p. 15 unten. Für den Umfang solcher Listen kann als Beispiel dienen Al-Kutubî, Fawât al-wafâjât II, p. 130, das Thabt des Ḳâsim b. Muhammed al-Ishbîlî (st. 739) umfasste 24 Bände, vgl. Maǵmûʿ iǵâzât wathubût, Ahlwardt's Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arab. Handschriften (Berliner königl. Bibliothek) nr. 75 = Berliner Katalog I, p. 92, nr. 288. vgl. auch die in ZDMG. VIII, p. 579, 1 verzeichneten Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. Mashjacha-werke mit Bezug auf den Umfang der von einer Autorität umfassten Ueberlieferungen (masmûʿât) wurden zuweilen von Späteren verfasst, so verfasst der Ḳâḍî ʿIjâḍ die Mashjacha anderer Leute, Jâḳût III, p. 529 ult. IV, p. 37 penult.

4) Ibn al-Athîr XI, p. 134 ann. 563.

riker, dem wir die eben angeführte Notiz über Al-Samʿânî entnehmen, fügt den biographischen Daten folgende Bemerkung hinzu: Abû-l-Faraǵ ibn al-Ǵauzî (st. 597), der sich in einigen seiner Werke mit der Brandmarkung von Fälschern und Fälschungen abgiebt, sagt von diesem Gelehrten, dass er in Baǵdâd einen Schejch bei der Hand nahm, mit ihm auf das jenseitige Ufer des Flusses Nahr ʿÎsâ hinüberging und dann nach seiner mit ihm gepflogenen Unterredung verkündete: Der Schejch N. hat mir in Mâ warâ-l-nahr (jenseits des Flusses, gewöhnliche Benennung Transoxaniens) tradirt etc. Ibn al-Athîr nennt diese Bemerkung des Kritikers eine geschmacklose Verdächtigung, da Al-Samʿânî nachgewiesenermaassen im richtigen Mâ warâ-l-nahr wirklich gewesen ist und sich den Umgang mit allen dort lebenden grossen Traditionsgelehrten zu Nutze gemacht hat; er habe es gar nicht nöthig gehabt, in Baǵdâd die ihm zugemutheten Schwindeleien zu betreiben. Sein Verbrechen in den Augen des parteiischen Ibn al-Ǵauzî bestehe darin, dass jener Shâfiʿite sei, während er selbst sich an eine andere Autorität (Ibn Ḥanbal) hält und niemand als die ḥanbalitischen Gottvermenschlicher[1] Gnade vor ihm finden.[2]

Wie wir nun immer über die Anklage des Ibn al-Ǵauzî denken mögen, so kann sie uns jedenfalls als lehrreiche Andeutung dafür dienen, dass zu jener Zeit hinsichtlich der Traditionsreisen und der von denselben heimgebrachten Ausbeute sowohl in formeller als auch in materieller Beziehung viel Schwindel und lügenhafte Prahlerei vorgekommen sein mag. Gar mancher Abû Zejd al-Sarûǵî wird auf abenteuerlichen Bettelreisen den Ḥadîth-sammler und -verbreiter vorgestellt haben.

IV.

Das VI. Jahrhundert führte in das wissenschaftliche Leben der muhammedanischen Welt eine Institution ein, welche berufen gewesen wäre, jene Ṭalabreisen, von deren Tendenz und deren Auswüchsen wir bisher gesprochen haben, in den Hintergrund zu drängen. Es gab bisher keine besonderen Schulen für die Ḥadîthwissenschaft. Der systematische Unterricht war zumeist auf das praktische Fiḳh und seine Maḏâhib gerichtet, das Ḥadîth musste man auf Reisen erwerben. Die allererste Specialhochschule für Ḥadîthwissenschaft (Dâr al-ḥadîth) verdankte im VI. Jahrhundert ihre Errichtung dem frommen Sinn des Nûr al-dîn Maḥmûd b. Abî Saʿîd Zengî (st. 569), der in Damaskus seinen Namen durch die Gründung der Nûrijja-

1) vgl. ZDMG. XLI, p. 63.

2) Ibn al-Athîr ist überhaupt nicht gut auf Ibn al-Ǵauzî zu sprechen, wie man X, p. 244, 256. XI, p. 167. XII, p. 71 ersehen kann; auch in der letzterwähnten Stelle macht er ihm den Vorwurf der parteilichen Gehässigkeit gegen Nichtḥanbaliten.

academie verewigte, welche die Bestimmung hatte, ein Dâr al-ḥadîth, eine Fachhochschule für Traditionswissenschaft zu sein. Der Verfasser der Monographie der alten Chalifenresidenz, Ibn ʿAsâkir, wurde berufen, der neuen Hochschule durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit Glanz zu verleihen.[1] Kaum einige Jahrzehnte später regte die Stiftung Nûr al-dîn's den Ejjûbidenfürsten Al-malik al-kâmil Nâṣir al-dîn in Aegypten zur Nachahmung an; im Jahre 622 errichtete er in Kairo nach dem Muster der Damascener Schule ein Dâr al-ḥadîth, als dessen erster Professor der ehemalige Lehrer des Fürsten, Abû-l-Chaṭṭâb ibn Diḥja berufen wurde. Nach kurzer Blüthe verfiel aber diese Anstalt infolge der politischen Zustände, welche dem Fortbestande solcher Anstalten nichts weniger als günstig waren. Im IX. Jahrhundert sass, wie uns Al-Maḳrîzî in einem nach aller Wahrscheinlichkeit durch parteiliche Befangenheit getrübten Urtheile[2] berichtet, auf dem Katheder des Ibn Diḥja „ein Jüngling, der mit einem Menschen nur die äussere Form gemein hatte und von dem Vieh nur durch die Sprachfähigkeit unterschieden werden konnte; so ging es einige Zeit, bis dass die Vorträge an dieser Schule so gut wie gänzlich aufhörten".[3] Vier Jahre nach der Madrasa Kâmilijja (626) ersteht auch in Damaskus wieder ein neues Dâr al-ḥadîth, die Madrasa Ashrafijja,[4] deren Thätigkeit durch die Berufung des Ibn al-Ṣalâḥ al-Shahrzûrî, Verfassers einer vielgelesenen Einleitung in die Traditionswissenschaften,[5] inaugurirt wurde. Auch Al-Nawawî gehörte zu den Professoren dieser Academie.

---

1) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Lehrer p. 69. Einer Mittheilung des Herrn Hartwig Derenbourg entnehme ich die Notiz, dass ʿAbd al-Bâsiṭ (Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Supplém. arabe nr. 2788, fol. 4ᵇ) die Lehrer dieser Hochschule bis zu seiner Zeit aufzählt.

2) Zur Zeit des Maḳrîzî lebte Kamâl al-dîn b. Muḥammed (st. 874), gewöhnlich Imâm al-Kâmilijja genannt (vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 77, 31. 602, 8), der in der religiösen Literaturgeschichte als Verfasser eines Commentars zu dem Minhâǵ al-uṣûl des Bejḍâwî bekannt ist; Handschriften dieses Werkes sind im Kairoer Katalog II, p. 248 f. verzeichnet.

3) Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 375.

4) Wüstenfeld l. c.

5) Unter dem Titel ʿUlûm al-ḥadîth (H. Ch. IV, p. 249). Handschriften dieses Werkes im British Museum, Katalog nr. 1597. 1598 (p. 721ᵇ f.), Universitätsbibliothek St. Petersburg nr. 120 u. d. T. Uṣûl al-ḥadîth (Baron v. Rosen). Wie beliebt und wie vielfach benutzt dieses isagogische Werk war, dafür ist das beste Zeugniss der Umstand, dass man dasselbe zum Gegenstand eingehender Studien machte und daraus wiederholt Compendien, ja sogar versificirte Bearbeitungen verfasste. Diese Literatur behandelt in eingehender Weise Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 6 ff. nr. 1037—1048, vgl. p. 16 ff. nr. 1064—1068. Einen Auszug von ʿAlâ al-dîn al-Bâǵî (st. 714) erwähnt Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 75, das Compendium

Von langer Dauer war keine dieser Ḥadîth-hochschulen;[1] sie konnten ja nur der Wissenschaft des Islam dienen, für den Erwerb war das Fiḳhstudium, durch welches man zu öffentlichen Aemtern und Functionen abgerichtet wurde. Aber auch den Tausenden von Traditionsbeflissenen genügten solche Hochschulen nicht. Sie waren nicht geeignet, den Heisshunger der Ṭâlibîn nach selbsteigenem Zusammentragen des geheiligten Materials zu befriedigen. Da musste man von Hunderten von Schejchen gehört haben; dies konnten die Dâr al-ḥadîth mit ihren berühmten Professoren nicht ersetzen. So sind denn diese einst berühmten Unterrichtsstätten eingegangen, der Geist des spätern Islam besass nicht die lebende Kraft, sie zu erhalten und aus ihnen Nutzen zu ziehen.[2]

V.

In diesem Zusammenhange haben wir noch einige Worte über das Igâza-wesen im Islam zu sprechen, eine Einrichtung innerhalb des literarischen Lebens, welche sowohl hinsichtlich ihrer normalen Gestaltung als auch hinsichtlich ihrer Auswüchse eine Specialität der muhammedanischen Gesellschaft ist und keine Analogie in irgend einem andern Kreise findet. Im allgemeinen können wir diesbezüglich auf die durch Sprenger zusammengetragenen Materialien und die daran geknüpften Ausführungen[3] verweisen. Einen weiten Blick auf das Igâza-wesen ermöglicht jetzt am besten das grosse Material, welches die kgl. Bibliothek in Berlin auf diesem Gebiete des muhammedanischen Studienlebens vereinigt, und die lehrreiche Bearbeitung, welche Ahlwardt diesem Theile der Berliner Sammlung in einem besondern Buche seines „Verzeichnisses" unter dem Titel „Studiengang und Lehrbriefe" hat angedeihen lassen.[4]

---

von Badr al-dîn al-Kinârî (st. 733) Hschr. Brit. Mus. nr. 191, II, von ʿImâd al-dîn ibn Kathîr (st. 774), Houtsma's Catalogue Brill 1889, p. 132, nr. 782; die versificirte Bearbeitung vom syrischen Ḳâḍî al-ḳuḍât Muḥammed b. Saʿâda (st. 693) ibid. p. 182, von ʿAbd al-Raḥmân al-Kurdî (st. 806) bei Wüstenfeld l. c. p. 103. Al-Muġalṭâʾî (st. 762) schrieb verbessernde Glossen unter dem Titel Iṣlâḥ Ibn al-Ṣalâḥ, woran sich Studien späterer Gelehrten anschliessen (Hschr. Brit. Museum nr. 1598).

1) Ausser den oben erwähnten Duwur al-ḥadîth gab es noch verschiedene andere in Damaskus; man findet ein Verzeichniss derselben in Michael Meschâka's Cultur-Statistik von Damaskus, übersetzt und bearbeitet von Fleischer, ZDMG. VIII, p. 356 = Kleinere Schriften III, p. 318. Die meisten derselben sind jedoch ganz unbedeutend und haben keine wesentliche Spur in der Geschichte der muhammedanischen Wissenschaft hinterlassen.

2) vgl. Kremers Aegypten II, p. 275.

3) ZDMG. X, p. 9 ff.

4) Bd. I, p. 54—95, vgl. auch Houtsma, Catalogue Brill 1889, p. 134 ff. nr. 795—805.

In der Igâza haben sich jene auf das Erlangen von Ḥadîthen begierige Muhammedaner, denen das Unternehmen grosser Reisen unthunlich schien, oder welche, wenn sie auch die Ṭalab-reise unternahmen, den zur unmittelbarn Uebernahme der Ḥadîthe nöthigen längern Aufenthalt am Wohnorte des „Trägers" der Ḥadîthe auszuführen nicht im Stande waren, ein Surrogat geschaffen, welches ihnen ermöglichen sollte, ohne jenen längern unmittelbarn Verkehr mit dem Schejch von demselben Ḥadîthe übernehmen und im Anschluss an seinen Namen verbreiten zu können. Sie erwerben nämlich von dem Schejch für ein von ihm empfangenes oder gar ihm nur vorgelegtes Heft, welches seine Ueberlieferungen enthalten soll, die Erlaubniss (igâza)[1] der Weiterverbreitung in demselben Sinne, als ob sie den Inhalt in unmittelbarem mündlichen Verkehr von ihm übernommen hätten. Ein Uebergang vom Uebernehmen der Traditionen durch lebendige mündliche Mittheilung zur Igâza ist in jener Art der Mittheilung vermittelt, welche man Munâwala (Ueberreichung) nennt. Statt einer Definition dieser Art der Traditionsübernahme wollen wir ein Beispiel für dieselbe anführen, welches die charakteristische Eigenthümlichkeit der Munâwala in sich schliesst. Mâlik b. Anas pflegte seinen Schülern und Zuhörern eine Sammlung von niedergeschriebenen Texten, die er zusammenband, vorzulegen und ihnen zu sagen: Hier sind die Texte, die ich niedergeschrieben, richtiggestellt und im Anschluss an meine Vorgänger verbreitet habe; so verbreitet denn dieselben weiter in meinem Namen. Er erlaubte ihnen vor Traditionen, die sie auf diese Weise empfangen, die Formel ḥaddathanâ zu gebrauchen, als ob ihnen diese Ueberlieferungen von Wort zu Wort mündlich mitgetheilt worden wären.[2] Mâlik war mit dieser Auffassung der Traditionenvermittlung zu seiner Zeit nicht vereinzelt. Von dem Vorgänger des Abû Jûsuf im Richteramte, Abû Bekr ibn Abî Sabra (st. 162), wird berichtet, dass er für Ibn Ǵurejǵ eintausend guter Traditionen, die er besass, abschrieb, und ohne dass dieselben durch den einen oder den andern vorgelesen worden wären, durfte sie Ibn Ǵurejǵ mit der Formel ḥaddathanâ weiterverbreiten.[3] Die volle Gültigkeit der Munâwala scheint in alten Zeiten nicht allgemein aner-

---

1) Der Verfasser des Muǵmal fî-l-luġa, Abû-l-Ḥusejn ibn Fâris, bietet eine gekünstelte Erklärung dieses Terminus (mitgetheilt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 85[a] = Taḳrîb fol. 49[b]), indem er ihn als Metapher erklärt: istaǵaztuhu wa'aǵâzani = ich habe von jemand Wasser (vgl. ǵawâz al-mâ') zur Tränkung meines Viehes und meines Feldes verlangt und er hat mich mit Wasser versorgt; der Ṭâlib al-'ilm verlangt in demselben Sinne die Mittheilung von Traditionen und der Besitzer derselben „tränkt" ihn gleichsam damit.

2) Anmerkungen zu Ibn Hishâm II, p. 115.

3) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 246.

kannt gewesen zu sein, denn Al-Buchârî[1] fühlt sich noch veranlasst, die Vollgültigkeit derselben in einem besondern Paragraphen seiner Sammlung durch die Sunna der ältesten Zeit zu rechtfertigen.

Die Igâza geht über die Liberalität der Munâwala einen Schritt hinaus. Bei jener ist nicht einmal die persönliche Anwesenheit des Empfängers und die körperliche Uebergabe der abgeschriebenen Texte durch den Râwî erforderlich.[2] In den älteren Zeiten war die später sich entfaltende Zügellosigkeit des Igâza-wesens noch nicht durchgedrungen; man forderte mindestens das persönliche Erscheinen des Uebernehmers. Wie dies im II.—III. Jahrhundert geschah, zeigt uns folgende Darstellung. In Cordova lebte damals der als Fakîh Andalusiens geltende ʿAbd al-malik b. Ḥabîb al-Sulamî aus Elvira (st. 238), Commentator des Muwaṭṭaʾ, unter dessen ausgezeichneten Schülern auch Baḳî[3] b. Machlad[4] al-Ḳurṭubî genannt wird. Die Weise, auf welche dieser Ibn Ḥabîb in den Besitz seiner Traditionskunde gelangte, kennzeichnet der auf ihn bezügliche Ausspruch des Ibn Waḍḍâḥ: „ʿAbd al-malik b. Ḥabîb suchte mich auf und brachte eine Ladung von Büchern mit, welche er mir mit den Worten vorlegte: ‘Dies ist, was du in der Wissenschaft geleistet hast. Ertheile mir die Igâza, alles dies weiter zu lehren!’ Ich that ihm den Gefallen; aber persönlich hat er nie einen Buchstaben von mir gehört und ich habe ihm auch nie etwas mündlich vorgetragen“.[5] Im IV. Jahrhundert war es nicht mehr allgemein als nöthig befunden, für den Empfang einer Igâza persönlich zu erscheinen. Sonst hätte Abû Ḏarr al-Harawî (st. 434) nicht sagen können: „Wäre die Igâza gültig, so würde das Reisen (al-riḥla) nutzlos sein“.[6] Ein Lehrer dieses Abû Ḏarr, der saragossaner Gelehrte Walîd b. Bakr al-Ġamrî (st. 392) fühlte sich veranlasst, eine Schrift zu Gunsten der Zulässigkeit der Igâza als Form der Traditionsverbreitung zu schreiben.[7]

---

1) B. ʿIlm nr. 8.

2) Ibn Bashkuwâl p. 557, 6 v. u.: „Ich verkehrte mit ihm in Bona und er überreichte mir (nâwalanî) seinen Commentar zum Muwaṭṭaʾ. Später schrieb ich ihm aus Toledo und er ertheilte mir wiederholt die Igâza (agâzanî) für dies Werk; er hatte nämlich nach unserer Begegnung verschiedenes hinzugefügt“. Nâwalanî — persönliche Uebergabe, agâzanî = die Uebergabe in absentia. Das Beispiel ist aus dem Anfang des V. Jahrhunderts (405).

3) Das Taḳî der Ausgabe ist an mehreren Stellen des Textes und im Namenregister in Baḳî zu verändern.

4) Bei dieser Gelegenheit möge das Muchallid in meinen Ẓâhiriten p. 115 corrigirt werden.

5) Jâḳût I, p. 349.

6) Ibn Bashkuwâl p. 201.

7) Al-Maḳḳarî I, p. 714, 4.

In diesem Stadium beginnt das Igâzawesen bereits völlig das in weiten Reisen zu den Schejchen geübte Ṭalab zu ersetzen. Und in der That gilt im V. Jahrhundert die Igâzaertheilung in absentia als völlig berechtigt und dem Simâʿ, dem unmittelbarn „Hören", als völlig gleichgeachtet.[1] Der von uns schon erwähnte Prediger von Baġdâd, ein Mann, der gewiss nicht leichtsinnig mit den Traditionen des Propheten umging, kann bereits die Liberalität im Igâzawesen als unbestrittene Thatsache erwähnen: „Im Sinne dieser Auffassung — sagt er — haben wir gesehen, dass alle unsere Schejche abwesenden Kindern (lilʾaṭfâl al-ġujjab) die Igâza ertheilten, ohne auch nur nach ihrem Alter zu fragen oder sich die Ueberzeugung zu verschaffen, dass dieselben das genügende Verstandesvermögen (tamjîz) besitzen. Allerdings haben wir nicht gesehen, dass sie noch ungeborenen Kindern die Igâza ertheilt hätten, obwohl jemand, der auch soweit gegangen wäre, dies letztere zu thun, im Sinne der Analogie gar nicht uncorrect gehandelt hätte".[2] Man ist versucht, diese letzteren Worte als Ironie gegen die überhandnehmende Zügellosigkeit aufzufassen. Selbst die bedeutendsten Männer des Islam figuriren von dieser Zeit ab sowohl als Igâzaertheiler als auch als Empfänger derselben in absentia. In dieser Weise erhielt Ḳâḍî ʿIjâḍ (st. 544)[3] die Igâza bezüglich des Werkes des Abû Bekr al-Tartûshî (st. 520, Verf. des Sirâǵ al-mulûk)[4] und Abû Ṭâhir al-Silafî ersucht von Alexandrien aus den in Mekka lebenden Al-Zamachsharî, in mehreren Sendschreiben an denselben, um ein Igâza-diplom bezüglich seiner sämmtlichen Werke.[5] Der Vater des Ibn Challikân (VII. Jahrhundert) schreibt nach Chorâsân an Al-Muʾajjad al-Ṭûsî, um von diesem Gelehrten eine Igâza für seinen Sohn zu erwirken.[6] Es finden sich bei diesem Fortschritt der Igâza-institution Leute, welche auf diese Weise empfangenes Material ohne besondere Bemerkung mit der Formel ḥaddathanâ weiter überliefern.[7]

---

1) Al-Fâzî, der Muḥaddith Iṣfâhân (st. 532) Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 42. Gewissenhafte Tradenten machen allerdings den Umstand, dass sie oder ihr Gewährsmann eine Mittheilung bloss auf dem Wege der Igâza erhielten, im Isnâd ersichtlich: achbaranî N. igâzatan. Abû-l-Faraǵ al-Iṣfahânî hält diese scrupulosere Angabe selbst in seinen historischen Daten strenge ein. Aġ. VII, p. 114, 12. 118, 3. 119, 12. 23 u. a. m.

2) Chatîb Baġdâdî fol. 89ᵃ.

3) Es ist bemerkenswerth, dass derselbe die Zulässigkeit der Igâza-ertheilung in absentia auch theoretisch verhandelt. Ahlwardt, Berl. Katalog II, nr. 1036, p. 6.

4) Al-Maḳḳarî I, p. 519.

5) Ibn Challikân nr. 721 (VIII, p. 71 Wüstenfeld).

6) ibid. nr. 762 (ed. Wüstenfeld IX, p. 43).

7) Abû-l-Chaṭṭâb ibn Diḥja (st. 633) in Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 16.

Der Werth, den man auf das Erlangen von Igâza's legte, führte diejenigen, welche um dieselben angegangen wurden, leicht auf den Gedanken, die Ertheilung solcher Erlaubniss zum Mittel des Gelderwerbes zu machen. Die materielle Verwerthung und Ausbeutung der religiösen Wissenschaft wird zwar theoretisch verpönt (vgl. oben p. 182); aber das öftere Auftreten der Frage ist ein starker Beweis dafür, dass die Igâza-ertheiler sich nicht abhalten liessen, für das bei ihnen erstrebte ideelle Gut klingende Belohnung einzuheimsen. Im VII. Jahrhundert war Mauhûb al-Ǵazarî (st. 675) veranlasst, in seiner Fetwâsammlung eine eigene Untersuchung darüber zu führen.[1]

Wir haben aus einigen der oben angeführten Beispiele sehen können, dass die Igâza nicht nur für Ḥadîthe, sondern auch für abgeschlossene literarische Werke gesucht und ertheilt wurde. Es bildet dabei keinen Unterschied, ob das betreffende Buch in die Klasse der religiösen oder der profanen, z. B. der philologischen Literatur gehörte.[2] Auch hinsichtlich der Bücher haben sich die Bedingungen der Weiterverbreitung unter denselben Formen gestaltet, welche bezüglich des Ḥadîth-wesens gebräuchlich waren. Ein Buch, das man sich nicht in Form directer Ueberlieferung durch competente Mittelglieder, deren Kette bis zum Verfasser zurückreicht, zu eigen gemacht hat, besitzt man nur als wiǵâda:[3] man hat es vorgefunden, aber nicht in authentischer Form gehört und aufgenommen. Die Bücher haben darum — wie wir dies an guten arabischen Handschriften von welcher Gattung immer, tagtäglich erfahren können — ebensolche Sanad's, wie die Ḥadîthe; in jeder bessern alten Handschrift findet man Vermerke über die Liste von Lehrern und Hörern, durch deren ununterbrochene Vermittelung der vorliegende Text vom Verfasser bis auf den jeweilig letzten Besitzer oder Benutzer des Werkes gelangt ist. Auch dies bot demnach Gelegenheit für die Entfaltung des Igâza-sportes. Im Laufe der Zeit gehörte es zu den Ruhmestiteln eines rechten gebildeten Muslim, eine Unmasse von Igâza's von allen erdenklichen Verfassern, sowohl hinsichtlich der eigenen Werke der letzteren, als auch solcher Werke, für die sie selbst directe oder vermittelte Igâza's inne hatten, zu besitzen. Aus einfachen Anfängen[4] entwickelt sich eine eigene Igâza-poesie; man drückte in gekünstelten Versen die „Erlaub-

1) Al-Sujûṭî, Itḳân I, p. 139.

2) Beispiele für solche Igâza's in Thorbecke's Einleitung zu Durrat al-ǵawwâṣ p. 14, 7, Derenbourg's Ausgabe des Kitâb al-iʿtibâr von Usâma b. Munḳiḏ p. 168 (dazu die Correctur Landbergs, Critica arabica II, p. 56), oder Hschr. der Leidener Bibl. nr. 1890 (7), Catalog. IV, p. 95 Igâza für Ṣaḥîḥ Muslim.

3) vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal. 1856, p. 53.

4) Solche Poëme sind bereits im IV. Jahrhundert allgemein üblich; Chaṭîb Baǵdâdî fol. 96ᵃ f. theilt ein solches naẓm mit der Jahreszahl 325 mit.

niss“ aus, die man jemandem zur Weiterverbreitung der Werke des Muġîz ertheilt.[1]

Dies reicht bis in die neueste Zeit hinein, und wie die weitesten Kreise des Islam von solcher Iġâza-sehnsucht ergriffen sind, zeigt z. B. die Notiz, dass der Emîr von Waregla sich vom Reisenden Al-ʿAjâshî, der im Jahre 1073 d. H. sein Gebiet durchreiste, eine Iġâza ausstellen liess.[2] Es ist leicht begreiflich, dass je mehr die Formel der Iġâza zur Bedeutungslosigkeit herabsank, desto weniger Scrupulosität in Bezug des Kreises obwaltet, auf welchen ihre Geltung ausgedehnt wird. Der Reisende ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulûsî ertheilt dem Muftî von Ṣejdâʾ eine Iġâza nicht nur hinsichtlich seiner sämmtlichen bereits erschienenen Werke, sondern mit Bezug auf alles, was nachher von ihm erscheinen würde; und um dieselbe Zeit wurde bereits auch die Frage ernstlich verhandelt, wie es mit einer Iġâza zu halten sei, welche nicht in wachendem Zustand, sondern im Traum ertheilt wird.[3] Will man das Iġâzawesen bis auf unsere Zeit herab verfolgen, so möge man die Liste der Werke vergleichen, für welche unser Zeitgenosse Al-Baġamaʿwî sich Iġâza's zu verschaffen strebte und wusste. Er hat darüber ein eigenes Buch verfasst, welches er auch drucken liess.[4]

1) Beispiele findet man bei Al-Makkarî I, p. 628, 715, 743 ff. Ein interessantes Specimen einer allgemeinen unumschränkten Iġâza in Versen findet sich am Schlusse der Hschr. D. C. der Leipziger Universitätsbibliothek nr. 262, vgl. noch Nicoll-Pusey, Catalog. Oxon. p. 393 zu nr. 398. Proben für gewöhnliche Iġâza's in Prosa finden sich häufig, z. B. Chizânat al-adab I, p. 13, Meursinge's Tabakât al-mufassirîn p. 79.

2) Voyage d'El-ʿAjâshî trad. Berbrugger p. 54.

3) ZDMG. XVI, p. 664. 666 nr. 66.

4) Kairo 1298 (Catal. périod. Brill nr. 404).

Siebentes Kapitel.

Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadîth.

I.

Wir haben uns bisher mit dem Ḥadîth vorwiegend als Gegenstand der Ueberlieferung beschäftigt. Bevor wir nun daran gehen, dasselbe als Gegenstand der Literatur in Betracht zu ziehen, wollen wir einige Bemerkungen über die schriftliche Aufbewahrung des Ḥadîth (kitâbat al-ḥadîth) im allgemeinen vorangehen lassen.

Nach Analogie des jüdischen religiösen Schriftthums — schriftliches und mündliches Gesetz — mit der in demselben herrschenden Anschauung von einem Verbot, das letztere der Schrift zu übergeben,[1] hat man sich lange Zeit in die falsche Vorstellung eingelebt, dass auch in der alten Generation des Islam die Meinung vorherrschte, dass zur schriftlichen Aufzeichnung ausschliesslich und allein der Koran bestimmt war, und dass neben demselben das Ḥadîth als mündliche Lehre einhergehen sollte, dessen schriftliche Abfassung von den Begründern desselben nicht in Aussicht genommen worden war. Diese irreleitende falsche Analogie, welche auch eine Reihe anderer fehlerhafter Vorstellungen im Gefolge hatte, hat sich einer gründlichern Untersuchung des Ḥadîthwesens als völlig unhaltbar erwiesen. Sprenger hat in seinem Versuche (1856) über „das Traditionswesen bei den Arabern“ eine grosse Fülle von Materialien an die Hand gegeben, welche den Aberglauben von der ursprünglichen Bestimmung des Ḥadîth zur Mündlichkeit aus der Welt zu schaffen geeignet waren.

Allerdings hatte diese unrichtige Vorstellung viele theoretische Vertreter unter den Muhammedanern selbst, welche — im Gegensatz zu den ihnen bekannten Thatsachen — ein theologisches Interesse an derselben hatten. Zur Festsetzung derselben trugen die alten Raʾj-schulen wesentlich bei

---

1) s. darüber Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden II, p. 132. Nehem. Brüll, „Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes“ Jahrb. für jüd. Gesch. u. Lit. II (1876).

mit ihrem Bestreben, in der freien Ausbildung des Gesetzes durch je weniger leges scriptae behindert zu sein. In diesem Kreise hat man denn auch verschiedene die Ansicht der Angehörigen desselben unterstützende Erzählungen[1] erdichtet, unter welchen eine Scene am Sterbebett des Propheten, in welcher ihre Auffassung klar zu Tage tritt,[2] am meisten hervorragt. Allgemein verbreitet und zu allen Zeiten anerkannt kann man diese Betrachtungsweise nicht nennen. Sonst hätten ja die Muhammedaner nicht Berichte aus alten Zeiten überliefert, aus welchen geradezu ersichtlich ist, dass der Prophet einige ausserkoranische Satzungen selbst niederschrieb und dass man andererseits sehr früh begann, ausserkoranische Aussprüche des Propheten aufzuzeichnen. Schon die Zeitgenossen Muhammeds lässt man damit beginnen. Abû Hurejra sagt einmal: Niemand kann dem Propheten mehr Ḥadîth nachsagen als ich, es sei denn ʿAbdallâh b. ʿAmr b. al-ʿÂṣî, denn dieser schrieb nach,[3] ich aber schrieb nicht nach.[4]

Solche Nachrichten beweisen, dass die Aṣḥab al-ḥadîth die Annahme nicht von sich wiesen, dass schon in den ältesten Zeiten Aussprüche des Propheten niedergeschrieben worden seien. Und in der That haben wir im ersten Kapitel (p. 9 f.) eine Reihe von Angaben über die Existenz von Traditionen-Ṣaḥîfa's einiger „Genossen" betrachten können. Wie es immer um den literarhistorischen Werth dieser der Controle sich entziehenden Angaben stehen möge, wird die Annahme kaum abzuweisen sein, dass das Schreiben der Ḥadîthe bereits im ersten Jahrhundert als völlig unbedenklich erschien, da wir demselben am Ende dieses Jahrhunderts als fester unbestrittener Uebung begegnen. Dass in den Zeiten des Zuhrî die Ueberlieferung auf Grund geschriebener Hefte als etwas Selbstverständliches galt, haben wir anderer Gelegenheit bereits oben p. 38 sehen können. Ohne für die folgende Erzählung historischen Charakter zu beanspruchen, darf in diesem Zusammenhange der Bericht mindestens registrirt werden, dass Al-Zuhrî, von dem man das vielseitigste Interesse für die verschiedenen Zweige der damaligen Kenntnisse rühmt,[5] sich immerfort mit einer Masse von Kutub

1) Der Verpönung des Niederschreibens der gesetzlichen Normen dient auch ein im Muwaṭṭa' II, p. 374 überlieferter Bericht, wonach ʿOmar ein Gesetz, das er niedergeschrieben hatte, auslöschen liess mit den Worten: lau radijaka Allâh akarraka.

2) Ẓâhiriten p. 95.

3) Man hat auf ihn insgesammt 700 Traditionen zurückgeführt, von denselben finden sich in beiden Ṣaḥîḥen nur 17, bei B. allein 8, bei M. allein 20, also von 700 Traditionen höchstens 45 von einigermaassen — wenn auch nur formell — erträglicher Glaubwürdigkeit.

4) Tahḏîb p. 361 unten.

5) Darauf deutet der Ausspruch des Ibn Abî Zinâd: Wir schrieben nur Sunna auf, aber Al-Zuhrî schrieb alles auf; wenn man einer Auskunft bedurfte, so konnte

umgab und dass er in dieser Umgebung Freunde und Familie vernachlässigte, so sehr, dass der Ehefrau dieses Bücherwurmes die bezeichnende Bemerkung nacherzählt wird: Fürwahr, lieber Mann, diese Bücher ertrage ich schwerer, als drei Nebenfrauen.[1] Wenn wir aus älterer Zeit von Kutub (Büchern) hören, so ist gewiss nicht an Bücher in literarischem Sinne zu denken. Man versteht darunter Scripta, überhaupt Aufzeichnungen, vielleicht Collectaneen, Sammlungen einzelner Sprüche, die der pietätsvolle Muhammedaner zu verschiedenen Zeiten gehört und zum Privatgebrauch der grössern Pünktlichkeit wegen schriftlich aufbewahrte.[2] Ohne die Ḥadîthe persönlich zu hören oder vorzulesen, pflegte man den Inhalt einer Ṣaḥîfa einfach schriftlich zu übernehmen und denselben als vollgültiges überliefertes Material zu behandeln.[3] Solche Kutub waren es auch, welche ʿAbdallâh b. Lahîʿa (st. 174 in Aegypten) angesammelt hatte und deren Verlust durch eine Feuerkatastrophe in den muhammedanischen Berichten so sehr bedauert wird, da die nach dieser Katastrophe erflossenen Mittheilungen ʿAbdallâh's, welche sich nicht mehr auf schriftliche Grundlagen stützen konnten, nicht mehr jenen Grad der Glaubwürdigkeit besitzen, wie jene, welche auf die verloren gegangenen Collectaneen gestützt waren.[4] Mâlik b. Anas unterrichtete seine Schüler aus geschriebenen Texten; der Hörer las dieselben und Mâlik machte corrigirende und erläuternde Bemerkungen.[5] Mit der Zeit wird der Ausdruck: „schreibe ihm nach" gleichbedeutend mit: er ist ein zuverlässiger Gewährsmann.[6]

II.

Nichtsdestoweniger kann aber nicht in Abrede gestellt werden, dass trotz der allgemein durchgedrungenen Praxis das Niederschreiben der Ḥadîthe seine Gegner hatte. Dieser Widerwillen gegen das Schreiben hat aber nicht von allem Anfang vorgeherrscht, sondern ist die Folge später entstandener Vorurtheile. ʿAbd al-Raḥmân b. Harmala al-Aslamî (st. 145) musste eine

---

ich mich stets überzeugen, dass er das umfassendste Wissen unter den Menschen besitze. Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 132ª.

1) Abulfeda, Annales I, p. 456.

2) Man vgl. viele Daten bei Sprenger, Mohammad III, p. XCIV ff.

3) Ibn Ḳutejba p. 246, 8 mit Bezug auf die erste Hälfte des II. Jahrhunderts.

4) Tahḏîb p. 365.

5) Ein Beispiel findet man bei Muslim III, p. 297. M. übernimmt von Jaḥjâ b. Jaḥjâ eine Mittheilung, die dieser von Mâlik auf dem Wege des Vorlesens (der Schüler las) erhalten; dieselbe Mittheilung, welche Mâlik im Muwaṭṭaʾ IV, p. 60 niedergeschrieben hat.

6) Mâlik b. A. bei Al-Tirmiḏî I, p. 326, 7, vgl. II, p. 261, 3.

besondere Erlaubniss von seinem Lehrer Sa'îd b. al-Musajjib dafür erwirken, dass er die ihm mitgetheilten Ḥadîthe zu Papier bringen dürfe, weil ihn die Mangelhaftigkeit seines Gedächtnissvermögens zur genauen Bewahrung des Wortlautes ungeeignet machte.[1] Jedoch werden jene Traditionsgelehrte,[2] welche „das Papier und Buch“ vermieden,[3] in dieser Zeit und späterhin immer nur als Ausnahmen verzeichnet.

Der theoretische Streit, die in die Praxis nicht eingreifende Meinungsverschiedenheit, ob man das Ḥadîth nur als Object des Gedächtnisses (ḥifẓ) bewahren dürfe, oder ob es gestattet sei, dasselbe unbedenklich niederzuschreiben, erstreckt sich weit über jene Zeit hinaus, in welcher bereits kritisch gesichtete Traditions s a m m l u n g e n vorlagen, die unschwer zu dem Rang kanonischer Texte emporstiegen. Auch damals gab es noch immer Anhänger und Pfleger der m ü n d l i c h e n Traditionserlernung und -bewahrung. Sowie noch eine geraume Zeit, nachdem in der Staatsdruckerei in Bûlâḳ und anderwärts in muhammedanischen Ländern die wichtigsten Texte des muhammedanischen Studiums im Druck erschienen waren, die conservativen Schejch's und Muġâwirîn der Moschee Al-azhar nach wie vor beim Vortrag resp. Studium ihre vergilbten Manuscriptenhefte benutzten, so gab es auch nach dem Durchdringen der schriftlichen Traditionsverbreitung noch immer Menschen, welche, ob nun durch ein Bedürfniss nach Belehrung aus dem Munde von Autoritäten, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Gewährsmännern berufen konnten, oder aber nur als eine Art von religiösem Sport nicht aufhörten, die alte Art der Traditionserlernung zu cultiviren. Das in einem frühern Kapitel dargestellte Interesse am unmittelbarn Ṭalab al-ḥadîth bietet eine Seite der hier erwähnten Thatsache dar. Eine andere Seite derselben wird uns durch Sentenzen, Epigramme und Berichte aus allen Jahrhunderten aufgezeigt, in welchen trotz der gegentheiligen Entwickelung der Literatur und des Studiums noch immer der hohe Werth des „Bewahrens der Wissenschaft im Herzen“ gegenüber dem „Bewahren derselben auf dem Papier“ scharf hervorgehoben und empfohlen wird.

Es stehen in dieser Beziehung zwei Gruppen von Urtheilen im Widerstreit gegen einander. Wir wollen bei der Darstellung derselben in die älteren Epochen dieses Streites zurückgreifen. Beide Parteien haben ihre Ansichten zunächst in Traditionssprüchen durch den Propheten selbst

---

1) Al-Zurḳânî II, p. 242 unten.

2) Auf philologischem Gebiete rühmt Abû Nuwâs in seinem Trauergedichte auf Chalaf al-aḥmar von letzterem: walâ jakûnu isnâduhu 'ani-l-ṣuḥuf. Ahlwardt, Chalaf p. 416 (3: 16).

3) Wie z. B. Wakî' b. al-Ġarrâḥ (st. 129), Tahḏîb p. 215, 11. Isḥâḳ b. Râhwejhi (st. 238) Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 19.

zum Ausdruck bringen lassen. Von der einen Seite lässt man den Propheten sagen: lâ taktubû ʿannî shejʾan siwâ-l-ḳurʾâni waman kataba shejʾan faljamḥuhu, d. h. „Schreibet von mir nichts nieder mit Ausnahme des Koran, wer aber etwas aufgeschrieben hat, der lösche es aus“. Von der andern tradirt Ibn Ǵurejǵ folgenden Bericht des ʿAbdallâh b. ʿOmar. Er fragte den Propheten: „Soll ich die Wissenschaft fesseln?“ (uḳajjid al-ʿilm).[1] Der Prophet bejahte und auf die Frage, was darunter zu verstehen sei, gab er zur Antwort, dass er das schriftliche Festsetzen derselben verstehe. Und auch Ḥammâd b. Salama erzählt, dass der Grossvater des ʿAmr b. Shuʿejb den Propheten gefragt habe, ob er alles nachschreiben dürfe, was er von ihm hört. Der Prophet bejahte. „Gleichviel ob du etwas im Zorn oder bei gutem Humor sagst?“ Auch dies bejahte der Prophet mit der Bemerkung, dass er in jedem Zustande nur die Wahrheit sagt.[2] Abû Hurejra erzählt, dass ein Anṣârer beim Propheten sass und seine Mittheilungen anhörte, es war ihm aber unmöglich, etwas davon im Gedächtniss zu bewahren. Als er sich darüber beim Propheten beklagte, sagte dieser: Nimm deine rechte Hand zu Hülfe — dabei machte er die Bewegung des Schreibens.[3] Durch die Erfindung solcher Traditionen[4] haben die einander widersprechenden Parteien Argumente für ihre Ansichten schmieden wollen,[5] ohne dass die eine oder die andere bemerkenswerthe Motive für ihre These beigebracht hätte. Die Gegner des Schreibens führen die Befürchtung an, dass das in Büchern niedergelegte Prophetenwort nicht mit der Ehrerbietung behandelt werden würde, wie es solchem heiligen Inhalt geziemt, und dass daher die Anfertigung solcher Bücher lieber unterlassen werden solle. Auch darauf wird hingewiesen, dass der Islam derselben Gefahr ausgesetzt sein könnte, wie die früheren Religionen, welche ihr Gotteswort vernachlässigen und sich den Büchern ihrer Gelehrten zuwenden; so könnte auch das Ḥadîth zum

---

1) Zu dem Ausdruck ḳajjada al-ʿilm vgl. Fragm. hist. arab. p. 297, 12. Der Ausspruch des Propheten ist auch in der kleinen Sammlung bei Al-Masʿûdî IV, p. 169, 2 angeführt, vgl. das Sprichwort: ḳajjidû al-ʿilm bil-kitâba; dasselbe wird als muwallad angeführt Al-Mejdânî II, p. 63 ult., mit demselben Wortlaute als Ḥadîth bei Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 158, 8.

2) Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 344.

3) Die Shîʿiten führen einen Ausspruch des Ḥasan b. ʿAlî an, in welchem die schriftliche Aufbewahrung anempfohlen wird. Al-Jaʿḳûbî II, p. 269, 10. Dies hängt mit der oben p. 10 erörterten Erscheinung zusammen.

4) Al-Tirmidî II, p. 111.

5) Abû Dâwûd (II, p. 81), der selbst vielfach schriftliche Aufzeichnungen als Quellen seines Sammelwerkes benutzte, führt in seinen Sunan die das Aufschreiben verpönenden Traditionen gar nicht an.

Nachtheil des Koran in späteren Zeiten vorgezogen werden.[1] Aber auch in anderen Formen, in selbständigen Sentenzen und Epigrammen bekämpfen einander die Anhänger der beiden Meinungen. Auf der einen Seite stehen allgemein verbreitete und anerkannte Sätze, wie z. B.

kullu ʿilmin lejsa fî-l-ḳarṭâsi ḍâʿa[2]
„Wissenschaft, welche nicht auf dem Papier ist, geht verloren“;

oder:

mâ ḥufiẓa marra, wamâ kutiba ḳarra
„Das im Gedächtniss Bewahrte ist vergänglich, das Aufgeschriebene ist dauernd“,

und Lehrgedichte, welche demselben Gedanken dienen sollen.[3] Den bewährtesten Aṣḥâb al-ḥadîth gehören die Lehrsätze an, welche dem Schreiben günstig sind. Dem Traditionsgelehrten Al-Shaʿbî wird der Spruch zugeschrieben: niʿma-l-muḥaddithu al-daftar, d. h. „der beste Traditionsverbreiter ist das geschriebene Textbuch“.[4] Dem Imâm Aḥmed b. Ḥanbal: „Verbreite Ueberlieferungen nur nach geschriebenem Text“, „Das Buch überliefert am getreuesten“ (al-kitâbu aḥfaẓu shejʾin).[5] In diesen Kreisen hat man gerne Erzählungen verbreitet, aus welchen ersichtlich werden sollte, wie sehr die Treue der Texte gefährdet ist, wie sehr dieselben Zusätzen und Veränderungen ausgesetzt sind, wenn sie bloss dem Gedächtnisse und der mündlichen Fortpflanzung überantwortet werden. In einer, freilich überaus hinkenden Vergleichung, sprechen sie von einer Perle, welche von einer Taube verschluckt und von derselben bald in vergrösserter, bald in verkleinerter Gestalt wieder herausgegeben wird. Der eine Ueberlieferer giebt die Perle des von ihm aufgenommenen Ḥadîth mit seinen eigenen Zusätzen wieder, der andere verkleinert den Umfang; nur wenige geben sie, wie Ḳatâda, völlig unverändert wieder.[6]

---

1) Diese Argumente findet man weitläufig in Al-Dârimî p. 64—67 in einem eigenen Kapitel: Man lam jara kitâbat al-ḥadîth; darauf folgt ein Kapitel über die gegentheilige Ansicht: man racchaṣa fî kitâbat al-ʿilm. Unter den Argumenten geschieht auch Berufung auf Koran 20: 54 (ʿilmuhâ ʿinda rabbî fî kitâbin). — Eine grosse Sammlung von traditionellen Beweisen beider Parteien hat schon 1856 Sprenger veröffentlicht in seiner Abhandlung On the origin and progress etc. (Journal of the Asiatic Society of Bengal Bd. XXV, p. 303—329). Die oben angeführten Stellen, welche in seiner Sammlung nach Chaṭîb Baġdâdî mitgetheilt sind, sind hier, wie man aus den Nachweisen ersieht, aus älteren Quellen geschöpft. Chaṭ. Baġd. verfasste ausser den diese Frage behandelnden Abschnitten seines hier benutzten Werkes eine eigene Monographie über den Gegenstand: Kitâb taḳjîd al-ʿilm, Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 4, nr. 1035.

2) Fleischer, Catalogus librorum manuscriptorum Bibl. Senat. Lips. p. 364a. 3) z. B. das bei Sprenger, ZDMG. X, p. 6, 4 Mitgetheilte.

4) Al-Thaʿâlibî, Syntagma ed. Valeton p. 10 ult.

5) Tahḏîb p. 143. 6) ibid. p. 510.

Den das Niederschreiben des Ḥadîth vertheidigenden Sentenzen stehen andererseits solche gegenüber, welche ausschliesslich das mündliche Verbreiten empfehlen und das Aufzeichnen missbilligen. Der soeben erwähnte Shaʿbî scheint als der hervorragendste Vertreter der Billigung des Traditionsschreibens gegolten zu haben, denn an seinen Namen knüpft sich eine Sentenz der gegnerischen Schule. Al-Shaʿbî nämlich hört von dem Chalifen ʿAbd al-Malik ein Ḥadîth; da erbittet er sich die Erlaubniss, dasselbe niederschreiben zu dürfen; der Chalif aber entgegnet ihm: „Wir sind eine Genossenschaft, die niemandem etwas aufzuzeichnen erlaubt" (naḥnu maʿsharun lâ nuktibu aḥadan shejʾan).[1] Und um die Mitte des III. Jahrhunderts zieht ein Zeitgenosse des Buchârî und Muslim, Abû ʿAlî al-Baṣrî,[2] die Männer vor, welche

„Mit Anstrengung und Eifer ihr Ohr als Tintenfass betrachten und ihr Herz als das Heft, in das geschrieben wird,

„während die Forscher der Wissenschaft nichts anderes lernen, als was in Büchern verewigt ist".

Aus dem IV. Jahrhundert hören wir die Stimme des Abû Saʿd ʿAbd al-Raḥmân ibn Dost:[3]

„Du musst im Herzen 'bewahren', nicht in Büchern sammeln,
„Denn diese sind Gefahren ausgesetzt, welche sie vernichten;
„Das Wasser überschwemmt sie, das Feuer verbrennt sie,
„Die Maus zerfrisst sie, der Dieb stiehlt sie".

Noch im VI. Jahrhundert empfiehlt der bekannte Historiker von Damaskus, Abû-l-Ḳâsim ibn ʿAsâkir (st. 571),[4] die mündliche Art der Traditionsverbreitung:

„Mein Freund! strebe eifrig (Traditionen) zu erlangen, und empfange sie von den Männern selbst, (unmittelbar) ohne Unterlass.

„Empfange sie nicht aus geschriebenen Aufzeichnungen, damit sie nicht von der Krankheit der Textverderbniss getroffen werden".[5]

Und so werden denn auch in der muhammedanischen Gelehrtengeschichte aus allen Zeiten Beispiele vom Ḥifẓ der Traditionen angeführt, die für unsere Begriffe geradezu fabelhaft erscheinen. Der Ḳâḍî von Mosul, Abû Bekr Muḥammed b. ʿOmar al-Temîmî (st. 355), soll die Texte von nicht weniger

---

1) Jâḳût al-Mustaʿṣimî, Asrâr al-ḥukamâʾ (Stambul 1300) p. 91.

2) Al-Masʿûdî VII, p. 329.

3) Jatîmat al-dahr IV, p. 306 = Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 263 u.

4) Ibn Challikân nr. 452, V, p. 29.

5) Ich zähle hierher nicht Aeusserungen wie Ṭab. Ḥuff. XV, nr. 2 (ein Traditionsgelehrter schlägt in seinem Zorne jene, welche ihm nachschreiben); dieselbe soll ein Ausdruck der Bescheidenheit sein: Wer bin ich, dass mir der Ḥâfiẓ nachschreibe?

als 200,000 Traditionen auswendig gewusst haben.[1] Viel Werth wurde auf die scrupulöse Treue im Bewahren der Texte gelegt und darauf, dass man selbst die geringfügigsten Momente derselben beobachte, z. B. dass man die Bindewörtchen wa und fa von einander unterscheide und nicht das eine überliefere, wenn man das andere gehört.[2] Aber schon sehr früh wurden solche Kleinigkeiten in der Textüberlieferung vernachlässigt. Solche Minutien bildeten sich mit dem Fortschritt der Traditionskunde als Fertigkeiten heraus, und waren den alten Zeiten, deren Lehrer sich mehr an den Inhalt hielten, als an das todte Wort, fremd. Die Vertheidiger der freiern Art der Ueberlieferung konnten sich auf Sufjân al-Thaurî berufen, der gesagt haben soll: „Wenn ich euch sage, dass ich so überliefere, wie ich es gehört habe, so nehmet dies nicht wörtlich, ich meine damit nur den Sinn“. Die anwachsende Masse des Traditionsstoffes machte es nicht lange möglich, allerseits die buchstäbliche Treue der Ueberlieferung obligatorisch zu fordern. Im IV. Jahrhundert wird constatirt, dass die meisten Ḥuffâẓ hinsichtlich der textuellen Genauigkeit einer gewissen Freiheit Raum gaben und sich mit der Reproducirung des Inhaltes begnügen. Die Frage, ob ein mit inhaltlicher aber nicht mit wörtlicher Treue überliefertes Ḥadîth den Charakter eines correcten Ḥadîth beanspruchen dürfe (al-riwâja bil-maʿnâ) — welche bereits im III. Jahrhundert aufgeworfen worden war[3] — wird immer mehr eine actuelle Frage der Traditionswissenschaft. Während man im III. Jahrhundert (Muslim) die Gültigkeit inhaltlicher Ueberlieferung noch mehrfach beschränkt hatte[4] und dieselbe nur auf Fälle auszudehnen geneigt war, welche bald nachher als unbedenklich erklärt werden, stellt im IV. Jahrhundert Abû-l-Lejth al-Samarḳandî (st. 383) die Frage noch immer als controvers dar, entscheidet sich aber mit Berufung auf die Thatsachen der ältesten Periode für die liberalere Ansicht.[5] Und die letztere scheint es gewesen zu sein, welche in der Wirklichkeit zur Geltung kam.[6] Die Sprachgelehrten haben infolge dieses Umstandes eine Scheu davor, überlieferte Ḥadîthtexte, da deren Wortlaut dem individuellen Einfluss des Ueberlieferers ausgesetzt ist, als sprachwissenschaftliches Beweismaterial zuzulassen; nur Ibn Mâlik macht eine Ausnahme von dieser Bedenklichkeit.[7] Leute, von

---

1) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 32.
2) ibid. IX, nr. 80.
3) vgl. Al-Tirmiḏî II, p. 335.
4) Muslim, Einleitung p. 23.
5) Bustân al-ʿârifîn (Marginalausgabe Kairo 1303), p. 12.
6) Die verschiedenen Meinungen findet man zusammengestellt bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 48[b] ff.
7) Chizânat al-adab I, p. 5—8.

denen man, wie von Ibn Bakîr al-Baġdâdî (st. 388) oder von Abû-l-chejr al-Iṣfahânî (st. 568), rühmen konnte, dass sie ausser den Texten (mutûn) auch die Isnâdkette aus dem Gedächtniss pünktlich herzusagen im Stande sind,[1] werden immer seltner. Im X. Jahrhundert kann Al-Makkarî (st. 1041) als letzten, der diese Fähigkeit besass, den andalusischen Gelehrten Abû ʿOmar ibn ʿÂt aus Xetiva (st. 609) nennen.[2]

Umsomehr fühlte man das Bedürfniss, das Aufzeichnen der Ḥadîthe als frommen Act darzustellen und für dasselbe religiöse Normen festzusetzen. Aus der Reihe derselben — unter denen sehr genaue Vorschriften über die Setzung der diakritischen Punkte und sonstiger Lesezeichen eine hervorragende Stelle haben — wollen wir nur einige erwähnen, welche die Richtung des religiösen Sinnes der Muhammedaner charakterisiren. Wenn ein Wort wie ʿAbdallâh b. X. vorkommt, so muss man bestrebt sein, das Wort ʿAbd auf dieselbe Zeile zu bringen, auf welcher das folgende Allâh geschrieben ist, damit nicht am Ende der einen Zeile das Wort ʿAbd stehe und die folgende mit der blasphemisch aussehenden Gruppe beginne: Allâh b. X. Desgleichen müsse die Gruppe Rasûl allâh ṣallâ Allahû ʿalejhi in derselben Zeile zusammenhängend geschrieben sein, damit nicht eine Zeile etwa mit den Worten beginne: Allâh ṣ. l. ʿa. m.[3]

Aber man kann überaus häufig die Erfahrung machen, wie oft in Handschriften und Drucken gegen diese frommen Regeln gesündigt wird.

---

1) Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 19. XVI, nr. 14.

2) Al-Makkarî I, p. 874, 10 v. u., vgl. seinen Zeitgenossen ʿIzz al-dîn al-Mukaddasî (st. 613) Ṭab. Ḥuff. XVIII, nr. 6.

3) Takrîb fol. 53^{b} ff.

Achtes Kapitel.

Die Ḥadîth-Literatur.

I.

Trotz der hervorragenden Stellung, welche die Momente des religiösen Lebens im Gemeinwesen des Islam einnehmen, sind es nicht diese religiösen Elemente, welche in der ersten Zeit der Entwickelung des muhammedanischen Reiches den Gang der Literatur bestimmen. Am Anfangspunkte der Literaturgeschichte des Islam steht — wir müssen da freilich vom Koran selbst absehen — nicht das religiöse, sondern ein nicht-kirchliches Schriftthum. Erst im II. Jahrhundert zeigen sich die Anfänge der kanonischen Literatur und in dieser Zeit gelingt es den alten Keimen, die für die Ausbildung derselben in der früher zurückgedrängten religiösen Gesellschaft vorhanden waren, ein gewisses Uebergewicht zu erlangen.

Die Gründe dieser Erscheinung liegen in der von einander verschiedenen Richtung der geistigen Strömungen der Umejjadenzeit einerseits und der ʿAbbâsidenzeit andererseits. Dieselben Erscheinungen, welche den herrschenden Ton des höhern socialen und politischen Lebens erklären, sind es, welche den Wechsel der literarischen Bestrebungen beleuchten. Die umejjadische Herrschaft konnte in Folge des weltlichen Geistes, der sie durchdrang, mehr auf die Förderung weltlicher Literatur Einfluss üben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sammlung der heidnischen Poesie unter dem Einfluss von Umejjadenfürsten ihren Anfang nahm.[1] Zumeist waren es historische Kenntnisse, welche in der ersten Periode des Schriftthums im Islam ermuthigt und gefördert wurden. Denken wir nur daran, was die muhammedanischen Literarhistoriker von der Thätigkeit des ʿAbîd b. Sharija

---

1) Aḥmed ibn Abî Ṭâhir (st. 280) bei Rosen, Zapiski der archaeolog. Gesellschaft, St. Petersburg, III, p. 268, 13, vgl. Fihrist p. 91, 20; auch in der Materiliensammlung, welche Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 201 Anm. 2 hinsichtlich der Anfänge der Aufzeichnung der altarabischen Poesie geliefert hat, sind einige Daten enthalten.

erzählen. Die Aufzeichnungen dieses Südarabers beschäftigen sich zwar viel mit biblischen Legenden und Erzählungen;[1] diese fallen aber für den Muhammedaner in das Gebiet des Ta'rîch oder der Awâ'il, nicht in das Gebiet der religiösen, specifisch muhammedanischen Literatur. Nur die Sammlung von Daten über den Lebenslauf des Propheten verbindet diese Literatur mit den eigentlichen religiösen Interessen. Welcher Art dies beginnende Schriftthum des I. Jahrhunderts war, kann aus der Gegensätzlichkeit gefolgert werden, in welche dasselbe zu der literarischen Strömung der darauffolgenden Epoche gesetzt wird. Diesen Gegensatz beleuchtet die historische Notiz, dass Muḥammed b. Isḥâḳ (st. 150) das Verdienst hatte, die Fürsten von der Beschäftigung mit Büchern, die zu nichts nützen, abgezogen und der Beschäftigung mit den Eroberungszügen des Propheten, seiner Sendung und dem Beginn der Weltschöpfung zugewendet zu haben.[2] Sofern diese Notiz auf Kenntniss wirklicher literarischer Verhältnisse beruht, können wir das Ueberwiegen des profanen Schriftthums vor Beginn der von religiösen Gesichtspunkten durchdrungenen Literatur voraussetzen.[3]

Allem Anschein nach wurde auch die der altarabischen Sinnesrichtung zumeist entsprechende gnomische Literatur viel gepflegt. Man zeichnete weise Sprüche in Ṣaḥîfa's auf — die Philologen berichten, dass man dieselben mit dem besondern Namen maǵalla bezeichnet habe[4] — welche wohl nur individuelle Sammlungen und nicht für den grossen literarischen Verkehr bestimmt waren. Mehrere Nachrichten geben uns einen Begriff von diesen Aufzeichnungen der Ḥikma's. Der in die heidnische Zeit zurückreichende huḏejlitische Dichter Ma'ḳil b. Chuwejlid führt am Schlusse einer Ḳaṣîde drei Weisheitssprüche an und leitet dieselben mit den Worten ein: „wie jener sagt, der die Schrift auf Pergament dictirt, während der Schreiber nachschreibt (. . . kamâ ḳâla mumlî-l-kitâbi fî-l-raḳḳi iḏ chaṭṭahu-l-kâtibu).[5]

1) s. Th. I, p. 97 und 182, zu den angeführten Stellen: Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîth p. 340 citirt aus dem Werke des südarabischen Genealogen (in der Hschr. ausdrücklich 'Ubejd vocalisirt) eine Nachricht über das Lebensalter des Loḳmân mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass solche Nachrichten des Isnâd entbehren. Abû Ḥan. Dînaw. p. 10, 1 citirt eine Nachricht über den Zusammenhang des Nimrod mit Ja'rub b. Ḳaḥṭân. Aǵ. XXI, p. 191, 4 ff. die Erklärung des historischen Anlasses zu einem altarabischen Sprichwort.

2) Abû Aḥmed b. 'Adî in Wüstenfeld's Einleitung zu Ibn Hishâm p. VIII.

3) vgl. Sprenger's Aufsatz über Kremer's Wâḳidî-ausgabe Journ. of Asiatic Soc. of Bengal 1856, p. 213.

4) Chizânat al-adab II, p. 11 oben (mit Bezug auf die Variante zu Nâb. 1: 24). Darauf gründet sich auch der Titel der Sprichwörtersammlung des Abû 'Ubejd (welcher selbst aus Kutub al-ḥikma citirt, Al-Mejdânî I, p. 329 penult.): Al-maǵalla; vgl. auch Fränkel, Aram. Fremdwörter im Arab. p. 247 Anm.

5) Huḏejl. 56: 15 ff.

Dies ist ein wichtiges Zeugniss für die Thatsache, dass man bereits in alter Zeit Weisheitssprüche aufzuzeichnen pflegte. „ʿImrân b. Ḥaṣîn erzählte einmal vom Propheten folgenden Ausspruch: ‘Die Bescheidenheit bringt nur Gutes’ (al-ḥajâʾ lâ jaʾtî illâ bichejrin). Da sagte Bashîr b. Kaʿb: Es steht in der Ḥikma geschrieben: ‘Die Bescheidenheit ist mit Ernst, die Bescheidenheit ist mit Würde verbunden’ (inna mina-l-ḥajâʾi waḳâran, inna mina-l-ḥajâʾi sakînatan). Darauf sagte ʿImrân: Ich mache dir Mittheilung im Namen des Propheten und du theilst mir mit, was in deiner Ṣaḥîfa steht“.[1] Muʿâwija I. hört eine witzige Entgegnung des ʿAdî b. Ḥâtim; da sagte er zu seinem Höfling Ḥabîb b. Maslama al-Fihrî (st. 42): „Schreibe dies in dein Buch, denn es ist Ḥikma“.[2] In den alten Gedichten vorkommende weise Sprüche zählte man der Ḥikma bei;[3] daher auch der dem Propheten zugeschriebene Spruch: inna mina-l-shiʿri ḥikmatan: „In der Poesie ist Ḥikma zu finden“.[4] Vielleicht kann mit diesen Nachrichten das bei anderer Gelegenheit[5] hervorgehobene Kitâb Banî Tamîm, aus welchem ein Weisheitsspruch angeführt wird, combinirt werden, sofern dies Kitâb nicht im allgemeinen den Dîwân der Poeten des Tamîmstammes bezeichnen soll. Die Tamîmiten waren durch ihre Weisheit bekannt; unter ihnen ragt durch Ḥikma und Ḥilm besonders Al-Aḥnaf b. Ḳejs hervor, in dessen Namen eine Reihe von Weisheitssprüchen angeführt wird;[6] diesem Stamme gehört auch Aktham b. Ṣejfî an, einer der hervorragendsten ukamâʾ al-ʿarab, „der viele Weisheitssprüche redete“,[7] welche die Freigeister noch im III. Jahrhundert mit dem Koran concurriren liessen,[8] ebenso wie nach dem Berichte muhamme-

---

1) B. Adab nr. 76.

2) Al-ʿIḳd III, p. 144 oben, vgl. Al-Masʿûdî V, p. 18 penult.

3) Aġ. XI, p. 135, 5. Al-Aṣmaʿî sagt von einem Vers des Suwejd b. Abî Kâhil, dass ihn die Araber taʿudduhâ min ḥikamihâ, ibid. p. 171, 18, vgl. ibid. p. 44, 12 ein Vers des Afwah: min ḥikmat al-ʿarab waʾâdâbihâ.

4) Al-Masʿûdî IV, p. 169 penult. Aġ. XXI, p. 49, 17 wo statt lahukman wohl laḥikaman zu lesen ist. Man vgl. noch Aġ. XI, p. 80, 19.

5) ZDMG. XXXII, p. 355, zu dem dort angeführten Weissheitsspruch (welches sich auch Sejf al-daula angeeignet hat, Jatîmat al-dahr I, p. 30, 9) ist aus alter Zeit zu vgl. Zuhejr 8: 2 washarru manîhatin ʿasbun muʿâru, bei Al-Damîrî (s. v. al-tejs) I, p. 208, 8 von einem anonymen Dichter mit der Variante: tejsun muʿâru angeführt. Shaddâd al-ʿAbsî rühmt von seinem Pferd: lâ tarûdu walâ tuʿâru, Aġ. XVI, p. 32, 6 v. u. vgl. Ḥam. p. 101, v. 4.

6) Al-Ḥuṣrî II, p. 261—68, vgl. Al-Mejdânî II, p. 227 zu dem Sprichwort min ḥusn usw. 7) Ibn Durejd p. 127, 17 lahu kalâm kathîr fî-l-ḥikma.

8) Ibn al-Ǵauzî in den Additam. zu Ibn Challikân ed. Wüstenfeld p. 5. Abû-l-Maḥâsin II, p. 184, 10, Ibn al-Rîwandî, Sohn eines zum Islam übergetretenen Juden, der unter anderen ein Buch unter dem Titel „Zerschmetterer des Koran“ verfasste (s. Excurse und Anmerkungen).

danischer Historiker die Zeitgenossen des Muhammed die altarabische Weisheit dem Koran als mindestens ebenbürtig gegenüberzustellen versuchten.[1] Als letzten Ausläufer dieser gnomischen Literatur können wir eine „Sammlung von Aussprüchen des Chalifen Al-Manṣûr“ betrachten, welche Al-Ǵâḥiẓ mit der Bemerkung erwähnt, dass diese Sammlung vielfach in den Händen der Abschreiber kursire und denselben wohlbekannt sei.[2]

Auch Fabeln über die Eroberungszüge des Islam wurden schon unter den Umejjaden im Zusammenhang mit Daten der Prophetenbiographie schriftlich niedergelegt und am Hofe gerne gelesen. Nach einem Bericht des Zuhrî hätte der Chalif ʿAbd al-Malik ein solches Maġâzî-buch, das er in der Hand eines seiner Söhne sah, verbrennen lassen, ihn auf die Lectüre des Koran und auf die Beachtung der Sunna verweisend.[3] Wenn auch der Text dieses Berichtes unverkennbar das Gepräge jener Kreise an sich trägt, in welchen man die unbeglaubigten Maġâzî zu Gunsten der authentisch empfohlenen Traditionen verpönte,[4] so steht doch nichts im Wege, die Thatsache solcher Literatur in älterer Zeit zuzugestehen. Aber auch in jenen Kreisen, in welchen man sich durch Anforderungen des religiösen Lebens bestimmen liess, wurden Resultate zu Tage gefördert, welche die nächstfolgende Periode nicht als berechtigte Producte des religiösen Geistes anerkennen mochte. Wenn wir bedenken, wie viel die Theologen der ʿabbâsidischen Epoche gegen das alte Tafsîr einzuwenden haben,[5] so können wir uns einen Begriff von der Willkürlichkeit und der dem theologischen Geist zuwiderlaufenden Richtung machen, welche in der Koranerklärung vorgherrscht haben mag. Sonst wäre es ja unbegreiflich, dass das Tafsîr auf eine Linie gestellt wird mit Dingen, welche den religiösen Strömungen ganz fremd gegenüberstehen.

Dieselbe Willkür herrschte auch auf dem Gebiete der Maġâzî älterer Zeit, welche wohl nur die Pflege volksthümlicher Legenden über die Er-

---

1) Al-Ṭabarî I, p. 1208, Al-Jaʿḳûbî II, p. 37 (vgl. Sprenger I, p. 94); Suwejd b. al-Ṣâmit und die Maǵallat Loḳmân, dies letztere wird bei Ibn Hishâm p. 285, 3 mit ḥikmat Loḳm. erklärt.

2) Bajân fol. 156^b.

3) Ansâb al-ashrâf p. 172.

4) Dem Imâm Aḥmed wird der Ausspruch zugeschrieben: Drei Dinge haben keinen Grund (aṣl): das (willkürliche, nicht auf Tradition gestützte) Tafsîr, die Malâḥim und die Maġâzî, Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 310. Unter Tafsîr (vor welchem gewarnt wird) verstand man in alter Zeit die willkürliche Interpretation. Al-Dârimî p. 61 „Man möge sich vor dem Tafsîr des Ḥadîth des Propheten ebenso hüten, wie man sich vor dem Tafsîr des Koran hütet“. Dabei dachte man wohl an ein Tafsîr vom Schlage der koranischen Erklärungen des Muḳâtil b. Sulejmân (st. 150), dessen willkürliche Erklärungen verpönt wurden, Tahḏîb p. 574, Itḳân II, p. 224.

5) s. vorige Anmerkung.

oberungszüge anstrebten. Denselben werden die auf angeblich richtigerer Tradition beruhenden geschichtlichen Erzählungen entgegengesetzt, welche gleichzeitig mit dem Hervortreten der religiösen Richtung jene zu verdrängen berufen sind. Im ersten Jahrhundert bereits sehen wir ʿÂmir b. Shuraḥîl al-Shaʿbî (starb im ersten Jahrzehnt des II. Jahrhunderts) sich eifrig mit Maġâzî-ḥadîthen beschäftigen, und Mâlik b. Anas weist auf die Maġâzî des Medînensers Mûsâ b. ʿOḳba[1] (st. 141) als auf die correctesten Maġâzî hin.[2] Erst die Entwickelung der Traditionsdisciplin, welche auch diese Kapitel in ihren Bereich einbezog, liess in denselben jene Art von Kritik zur Geltung kommen, welche im allgemeinen auf den Befund der Ueberlieferungen angewendet wurde. In früherer Zeit hatten sie sich in üppiger volksthümlicher Weise ganz unabhängig von den Schullehren der Theologen, die ihnen nicht viel Vertrauen entgegenbrachten, entwickelt. Mit dem Ueberhandnehmen der religiösen Wissenschaft im Reiche der ʿAbbâsiden wendeten sich die Theologen von den in jenem Schriftthum vertretenen Kenntnissen, wie von unnützem profanem Unterhaltungsstoff ab.

Diese Gesinnung wird uns zum Theil durch die Berichte anschaulich, welche jene alte Literatur betreffen und von welchen wir soeben Beispiele sehen konnten. Andererseits leuchtet die Sinnesrichtung der Theologen der ʿabbâsidischen Zeit auch aus manchen anekdotenhaften Nachrichten über jene Zeit hervor. Nur eine möchten wir anführen. Abû Jûsuf, der Schüler des Abû Ḥanîfa, hat sich viel mit Maġâzî, Tafsîr und Ajjâm al-ʿarab abgegeben.[3] Darüber soll er manches Colleg seines Meisters Abû Ḥanîfa vernachlässigt haben. Da fragte ihn einmal der Lehrer, von dessen Vorlesungen er einige Tage lang weggeblieben war: Wer war denn eigentlich der Fahnenträger des Goliath? Abû Jûsuf fand sich schnell zurecht. „Du bist Imâm“, sagte er, „und wenn du nicht zu witzeln aufhörst, so frage ich dich vor allen Menschen: Welche Schlacht wurde früher geschlagen, die bei Badr oder die bei Oḥod? Du wirst darauf nicht zu antworten wissen, und dies ist doch die elementarste historische Frage, die es giebt“.[4] Diese Erzählung kann uns die Thatsache veranschaulichen, wie vornehm sich die Vertreter der Theologie, die sich mittlerweile in ihr casuistisches System ganz verstrickt hatten, auf historische Kenntnisse herabsahen.

1) Dieselben werden bei Gelegenheit einer dem Ibn Isḥâḳ widersprechenden chronologischen Angabe erwähnt bei B. Maġâzî nr. 34. Es ist bemerkenswerth, dass die Maġâzî des Mûsâ b. ʿOḳba noch Ende des IX. Jahrhunderts sich im literarischen Verkehr befanden. Asânîd al-muḥaddithîn I, fol. 142ᵃ, vgl. auch Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 248, nr. 1554.

2) Ṭab. Ḥuff. III, nr. 11. IV, nr. 43.

3) Abû-l-Maḥâsin I, p. 508, 7.

4) Al-Damîrî I, p. 176 (s. v. al-baġl) aus Taʾrîch Baġdâd.

Es war die Zeit der Theologen gekommen. Im Schatten des mit dem Prophetenmantel bekleideten Herrschers gediehen — die zumeist durch Nichtmuhammedaner vertretene Uebersetzungsliteratur kann hierbei nicht in Betracht gezogen werden — die Subtilitäten der theologischen Gesetzwissenschaft und auch die profane Literatur konnte am besten nur in jener Form zur Geltung kommen, welche sich der Anforderung des theologischen Geschmackes anzubequemen wusste. Dies erklärt viele Eigenthümlichkeiten der historischen Literatur dieser Zeit, von welchen sich nur wenige originelle Köpfe freizumachen wussten.

Dies war auch die Zeit, in welcher das religiöse Ḥadîth als Zweig der Literatur emporkam. Als solcher ist es die Frucht des religiösen Geistes jener Geschichtsepoche. Man geht jedoch von unrichtigen Gesichtspunkten aus, wenn man, wie dies zuweilen geschieht, die Meinung hegt, dass das Sammeln des Ḥadîth den Ausgangspunkt der gesetzwissenschaftlichen Literatur bildet und dass sich die codificirten Rechtsbücher und Compendien erst aus dem tiefern Studium und der praktischen Verarbeitung jener Quellen entwickeln. Die Thatsachen der Literaturgeschichte zeigen uns gerade den umgekehrten Entwickelungsgang dieses Schriftthums. Die eigentliche gesetzwissenschaftliche Literatur, welche das Resultat zusammenfassenden Denkens darstellt, geht hinsichtlich der Zeitfolge der Ḥadîthliteratur voraus. Die Werke des Abû Ḥanîfa und seiner Genossen und Schüler, Abû Jûsuf und Muḥammed al-Shejbânî, die Werke des Shâfiʿî, die vielen alten Werke über die einzelnen Kapitel der Gesetzkunde, deren Titel man im betreffenden Hauptstück des Fihrist in grosser Fülle aufgezählt findet, gehen der eigentlichen Ḥadîthliteratur lange voraus; jene sind wirkliche Fiḳh-bücher. Man kann es denselben wohl anmerken, dass sie keiner Zeit angehören, in welcher man aus festgefügten Principien sichere Resultate ableiten konnte; sie lassen uns fortwährend das Hin- und Hertasten, den unsichern Gang des Anfängers sehen, — bieten sie doch vielfach Meinungsunterschiede innerhalb der Schule dar. Die Verfasser konnten noch nicht aus dem bequemen Materiale von gesammelten Traditionen wie aus etwas Gegebenem schöpfen, so wie dies den Fiḳh-gelehrten des III.—IV. Jahrhunderts möglich war, sondern, so weit sie Traditionen benutzen, müssen sie sich auf einzelne, von Fall zu Fall, ob nun aus mündlichen Quellen oder vorhandenen Ṣaḥîfa's selbst aufgenommene und erlernte Mittheilungen stützen.

II.

Ueber die Anfänge der Ḥadîthsammlungen waren lange Zeit die merkwürdigsten Vorstellungen im Umlauf. Vieles von den grundlosen Voraussetzungen früherer Zeiten über die Entstehung der Ḥadîthsammlungen

ist der gebührenden Vergessenheit anheimgefallen und durch die auch in das grössere Publikum eindringende bessere Erkenntniss ersetzt. Aber eine dieser Schnurren darf schon aus dem Grunde erwähnt werden, um den innerhalb einiger Jahrzehnte zurückgelegten Fortschritt der Wissenschaft vor Augen zu stellen. Im Jahre 1848 liess ein französischer Orientalist das Werk der Traditionsentwickelung mit dem Chalifen Muʿâwija I. abschliessen. Jules David, der Historiker des muhammedanischen Syriens, legte den Sachverhalt — wir wissen nicht auf Grund von welcher Quelle — so dar, dass der Begründer der umejjadischen Dynastie dem Anwachsen der Sunna, welches schon so gewaltig gediehen war, dass das Pergament, worauf die Traditionen niedergeschrieben waren, zweihundert Kameellasten hätte ausmachen können, ein Ende zu machen sich entschloss. Er soll zu diesem Zweck zweihundert Theologen aus allen Theilen der muhammedanischen Welt nach Damaskus berufen haben; aus diesen wählte er die sechs intelligentesten und weisesten aus und soll ihnen aufgetragen haben, „die riesige Masse der Träumereien von zwei Generationen in die engsten Grenzen zurückzuleiten. Diese Gelehrten hätten dann auch mit grosser Gewissenhaftigkeit gearbeitet und die enorme Bibliothek, die sie zu bearbeiten hatten, auf sechs Bücher resumirt“. Zum Schluss soll dann der ganze Plunder (fatras), der übrig blieb, in den Baradâ-fluss geworfen worden sein.[1] Eine so naive Anschauung von der Art, wie und wann das Ḥadîthmaterial gesammelt wurde, passt ganz genau zu jener in früheren Zeiten gangbaren, aber auch heute noch oft wiederholten Ansicht, dass die Sunna hinsichtlich der Etymologie dieses Wortes und dem Wesen der Sache ein Seitenstück oder gar eine Nachahmung der jüdischen Mischnah sei.[2]

Aus einer muhammedanischen Quelle ist jene Fabel durchaus nicht geflossen, obwohl es bei muhammedanischen Schriftstellern nicht ausgeschlossen ist, dass der nicht eben sunnagläubige Begründer der umejjadischen Dynastie oder seine gleichgesinnten Nachfolger sich für die Ḥadîthe besonders interessiren.[3] Aber man findet nirgends eine Spur von jenem Concil in Damaskus, sowie von dem Autodafé, dem der alte Plunder, der ja damals noch nicht existiren konnte, zum Opfer gefallen sei.

---

1) Syrie moderne (im L'Univers), Paris 1848, p. 104ᵇ.

2) Ein Curiosum ganz besonderer Art hat noch 1881 Carl Nathanael Pischon in seinem Buche Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner p. 2 zum Besten gegeben. Er redet von der „Sunnah, d. i. Tradition“ u. s. w. und von der „Haggudah, d. i. die Auslegung derselben durch ausgezeichnete muhammedanische Gelehrte“. Soll da vielleicht eine Verwechslung mit der jüdischen Haggâdâ zu Grunde liegen?

3) Wie z. B. in den Anekdoten, welche bei Sprenger, Mohammad p. LXXXIII Anm. berührt sind.

Das früheste Datum, welches uns muhammedanische Autoren bezüglich der Sammlung des Ḥadîth bieten, ist von Muḥammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî (st. 189), der von Mâlik b. Anas erfahren haben soll, dass ʿOmar II. dem Abû Bekr b. ʿOmar b. Ḥazm den Auftrag gegeben habe: „Siehe nach, was sich vom Ḥadîth des Propheten oder seiner Sunna, oder vom Ḥadîth des ʿOmar und von dergleichen vorfindet und schreibe es nieder; denn ich befürchte den Untergang der Wissenschaft und das Schwinden der ʿUlamâʾ (durûs al-ʿilm wadahâb al-ʿulamâʾ)".[1] Dieser Bericht ist vielfach nachgeschrieben worden[2] und er dient der muhammedanischen Literaturgeschichte über das Ḥadîth vielfach als Ausgangspunkt;[3] auch die moderne Literaturgeschichte hat ihm zuweilen historischen Charakter beigemessen.[4] Wohl hören wir ja genug vom Sunna-eifer des ʿOmar II., durch welchen er gegenüber der Religionslosigkeit seiner Vorgänger eine neue Epoche in der Regierung des Islam einzuleiten bestrebt war. Auch von seinem Eifer hinsichtlich des Niederschreibens und Sammelns der Ḥadîthe haben wir in anderer Richtung die Nachricht, dass ʿOmar II. einzelne Gruppen von Traditionen, z. B. die durch ʿAmra bint ʿUbejdallâh b. Kaʿb b. Mâlik (st. 106) aufbewahrten Ḥadîthe niederschreiben liess.[5] Auch dem Ibn Shihâb al-Zuhrî soll der Chalife den Auftrag ertheilt haben, die Traditionen niederzuschreiben und nach Al-Sujûṭî (in seinem Kitâb al-awâʾil von älteren Autoritäten citirend) war diese Sammlung der erste Versuch in dieser Richtung (awwal man dawwana-l-ḥadîth Al-Zuhrî).[6] Wir sehen hieraus, wie sich die verehrende Nachwelt bestrebt hat, den frommen Chalifen mit der Traditionsliteratur des Islam in enge Beziehungen zu setzen, so wie sie ihn auch hinsichtlich des Eifers, einzelne Aussprüche des Propheten in authentischer Form zu erhalten, den frommen Theologen nicht nachstehen liess.[7]

---

1) Al-Shejbânî's Muwaṭṭaʾ p. 389 Bâb iktitâb al-ʿilm, vgl. Sprenger, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal 1856, p. 322, nr. 69.

2) z. B. Al-Dârimî p. 68, dort findet sich noch eine andere Version, wonach ʿOmar II. dies Verlangen an die Ahl al-Madîna gerichtet habe. — Auch aus Al-Buchârî wird diese Nachricht angeführt; ich kann die Stelle leider nicht angeben.

3) Al-Zurkânî I, p. 10, Al-Ḳasṭallânî I, p. 7 findet man die Stellen aus den historischen Werken zusammengestellt.

4) z. B. W. Muir, The life of Mahomet and history of Islam I, p. XXXII.

5) ZDMG. XII, p. 245.

6) s. die Citate in ʿAbd al-Ḥajj's Einleitung zu Muw. Shejbânî p. 13. Ich glaube nicht, dass damit die kleine Sammlung von 2—300 Ḥadîthen, welche dem Al-Zuhrî zugeschrieben wird (Abû-l-Maḥâsin I, p. 309, 2) in Beziehung steht.

7) Al-Tirmidî II, p. 72 wird erzählt, dass der Chalife den Abû Salâm al-Ḥabashî aus weiter Ferne mittels des Barîd in die Residenz reisen liess, um unmittelbar aus seinem Munde (mushâfahatan) ein Ḥadîth zu hören, dessen Träger jener war.

Nichts destoweniger können wir in Anbetracht der Widersprüche, welche in den von verschiedenen Seiten in Verkehr gesetzten Angaben auftauchen, die Nachricht des Shejbânî bezüglich der Veranlassung systematischen Sammelns durch ʿOmar II. nicht als Ausgangspunkt der Literatur nehmen. Die durch Abû Bekr al-Ḥazmî veranstaltete Arbeit wird in der Literatur nirgends erwähnt, und man hätte ja der Benutzung derselben nicht aus dem Wege gehen können, wenn eine solche Arbeit wirklich zu Stande gekommen wäre. Muhammedanische Theologen helfen sich dieser Erscheinung gegenüber mit der willkürlichen Annahme, dass ʿOmar II. gestorben sei, ehe ihm die zu Ende geführte Arbeit des Abû Bekr ibn Ḥazm zugegangen wäre;[1] das Sammelwerk sei demnach nicht promulgirt worden und ist daher auch nicht in den religiösen Verkehr gedrungen. Wohl war Mâlik, beziehungsweise sein Gewährsmann Jaḥjà b. Saʿîd (st. 143) in der Lage, authentische Nachrichten über die Thätigkeit des ʿOmar II., der ein halbes Jahrhundert vor ihnen lebte, zu liefern. Aber gerade diese Mittheilung des Mâlik macht sich dadurch verdächtig, dass sie in keiner andern Muwaṭṭaʾ-version als eben nur in der des Shejbânî aufgeführt wird, aus welcher sie dann als vereinzelte Nachricht von den Gelehrten späterer Zeiten, welche einen sichern Ausgangspunkt der Ḥadîth-literatur gierig aufgriffen, propagirt wurde. Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der guten Meinung, die man vom frommen Chalifen und seiner Liebe für die Sunna hegte.

Viel positiver treten andere Daten der muhammedanischen Literaturgeschichte bezüglich der Anfänge der Traditionsliteratur auf. Diese Daten anticipiren sogar, wie wir sehen werden, einen Schritt, welcher in dieser Literatur erst später vollzogen wurde, für die Charakteristik ihrer Entwickelungsstufe in diesem II. Jahrhundert. Es wird nämlich erzählt, dass Aḥmed ibn Ḥanbal den ʿAbd al-Malik b. Ǵurejǵ (st. 150) im Ḥiǵâz und den Saʿîd b. Abî ʿArûba (st. 156) im ʿIrâḳ als die ersten bezeichnet habe, welche das vorhandene Material nach Kapiteln anordneten.[2] Daraus haben nun die Literarhistoriker gefolgert — diese Angabe tritt uns fast in jedem spätern Buche dieser Art entgegen — dass die genannten muhammedanischen Theologen den Anfang der Ḥadîthsammlungen bezeichnen. Nun beruht aber diese Deutung der Nachricht des Aḥmed ibn Ḥanbal auf Missverständniss. Die Werke der beiden Theologen sind uns nicht erhalten geblieben und man kann im Urtheile über die Richtung und Tendenz derselben sich nicht auf

---

1) Al-Zurḳânî I, p. 10 unten von Ibn ʿAbd al-Razzâḳ ʿan Ibn Wahb im Namen des Mâlik.

2) Al-Nawawî, Tahdîb p. 787 (awwal man ṣannafa al-kutub), Tab. Ḥuff. V, nr. 9, vgl. Kremer, Südarab. Sage p. 15, Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache p. 397.

Texte berufen. Doch besitzen wir Andeutungen, aus welchen gefolgert werden kann, dass es sich bei den Arbeiten der beiden Gelehrten des II. Jahrhunderts nicht um Ḥadîthsammlungen handeln könne. Vorerst erwähnen wir mit Bezug auf Ibn Abî ʿArûba[1] die Nachricht, dass derselbe „keine Aufzeichnung (kitâb) machte, sondern alle Traditionen, die er hörte, im Gedächtniss bewahrte".[2] Dieser Bericht flösst uns begründeten Verdacht gegen die Correctheit der aus dem Berichte des Ibn Ḥanbal abgeleiteten literarhistorirchen Thatsache ein. Insofern in jener Zeit von systematisch angelegten Werken die Rede sein kann, so sind es nicht Traditionssammlungen, sondern im Geiste jener Zeit Fikhbücher, erste Versuche nach den Gesetzkapiteln angeordneter Codices, nicht ohne Verwendung des dahingehörigen überlieferten Sunnamaterials.[3] Solche gesetzwissenschaftliche Versuche, welche um jene Zeit nicht vereinzelt waren, nannte man Sunan; es wird in der Determination derselben ausdrücklich angegeben, dass sie nach Fikhmaterien angeordnet waren,[4] von einigen heisst es ausdrücklich: kitâb al-sunan fî-l-fikh.[5] Dass die Werke des Ibn Ǵurejǵ und Ibn Abî ʿArûba dieser Klasse angehören, folgt aus der genauen Angabe ihres Inhaltes bei Ibn Abî-l-Nadîm.[6] Diese Bücher werden also jene sein, mit Bezug auf welche Aḥmed ibn Ḥanbal den genannten Gelehrten bahnbrechende Thätigkeit zuschreibt. Bei Ibn Abî-l-Nadîm finden wir allerdings auch noch ältere Sunanwerke dieser Art verzeichnet, z. B. — um nur eins zu nennen — ein Kitâb al-sunan fî-l-fikh von Makḥûl (st. 116).[7]

---

1) Dieser Saʿîd wurde übrigens von den Frommen nicht als vollgültige Autorität anerkannt, er soll sich zum Kadar bekannt haben; eine diesbezügliche Bemerkung des Sufjân b. ʿUjejna findet man bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 35b. Dass Saʿîd rationalistische Neigungen hatte, erhellt auch daraus, dass er sich zum Träger des folgenden, völlig murǵiʾtisch gedachten Ḥadîth hergab: „Wenn jemandes Seele den Körper verlässt, indem er frei von drei Dingen ist, so findet er Einlass ins Paradies; diese drei Dinge sind: der Hochmuth (al-kibar, dabei eine sinnlose Variante: al-kanz), Treulosigkeit an dem öffentlichen Schatz (al-ġulûl) und Schulden (dejn), Al-Tirmiḏî I, p. 298.

2) Ṭab. Ḥuff. V, nr. 19.

3) Dem ʿirâkischen Richter Al-Ḥasan b. Zijâd al-Luʾluʾî (st. 204), welcher Schüler der hervorragendesten Genossen des Abû Ḥanîfa war, wird mit einiger Uebertreibung das Bekenntniss in den Mund gelegt, dass er von Ibn Ǵurejǵ (so muss gelesen werden) 12,000 Ḥadîthe gehört habe, deren die Gesetzgelehrten bedürfen, kulluhâ jaḥtâǵu ilejhâ al-fukahâʾ. Ibn Kutlubuġâ ed. Flügel p. 16, nr. 55.

4) Fihrist p. 225, 21 kitâb al-sunan wa-jaḥtawî ʿalâ kutub al-fikh; 226, 16. 20. 25 ult. 227, 21.

5) Fihrist p. 227 ult. (Al-Auzâʿî) 228, 3. 5. 9, und aus späterer Zeit (III. Jhd.) p. 228, 17. 20. 229, 14. 17. 230, 5 20 (Al-Buchârî). 231, 15. 19. 23 u. a. m.

6) ibid. p. 226, 6. 227, 9. 7) ibid. p. 227, 23.

Solche Werke entsprachen dem Bedürfnisse jener Zeit, in welcher man im öffentlichen Staatsleben und in der Regierung begann, auf die der Sunna entsprechenden Rechtspflege und Verwaltung Gewicht zu legen und in welcher das Chalifat den Theologen Gutachten abforderte über das öffentliche Recht im Sinne der Religion. Da waren nicht referirende Ḥadîthwerke, sondern Compendien, welche dem praktischen Bedürfnisse dienen sollten, ein Erforderniss der Zeit.

Aber es wäre nichts anderes als müssige Speculation, über Form, Inhalt und Geist von Werken weiter zu grübeln, von denen uns keine Zeile, aus denen uns kein Citat erhalten ist. Wohl ist uns aber ein grundlegendes Werk erhalten geblieben, welches ungefähr die Stufe darstellt, zu welcher die Entwickelung der gesetzwissenschaftlichen Literatur in jener Zeit angelangt war; wir meinen das Muwaṭṭa' des Mâlik b. Anas.

III.

Das Muwaṭṭa' kann nicht als das erste grosse traditionssammelnde Werk des Islam betrachtet werden. Als solches scheint es auch in der muhammedanischen Literatur nicht angesehen worden zu sein. Trotz des grossen unbestrittenen Ansehens, dessen es von seinem Erscheinen an bis zum heutigen Tage im Osten und Westen der muhammedanischen Welt geniesst — hat man ja um die Entstehungsgeschichte desselben einen ganzen Kranz frommer Wunderlegenden geflochten —, trotz der grossen Pietät, mit welcher der Name des Verfassers, des grossen Imâm dâr al-hiǵra, umgeben wird, kam es ursprünglich nicht als kanonisches Traditionswerk zur Geltung. Wir werden sehen, dass es — mit Ausnahme der maǵribinischen Schulen — unter den später zu charakterisirenden „sechs Büchern" keine Stelle hat. Nur durch die Pietät der Späteren, die den Ursprüngen nicht mehr nahe standen und den Drang fühlten, den Kreis der kanonischen Literatur auszudehnen, ist es hin und wieder in diese einbezogen worden.

In der That ist das Werk des Mâlik im eigentlichen Sinne keine Traditionssammlung, welche den Ṣaḥîḥen des nächsten Jahrhunderts an die Seite gestellt oder — vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus — mit ihnen als Glied derselben Literaturgruppe erwähnt werden könnte. Es ist ein Corpus juris, kein Corpus traditionum. Wir haben hierbei nicht das quantitative Moment im Auge, dass sich das Muwaṭṭa' noch nicht auf alle jene Kapitel erstreckt, welche das inhaltliche Schema der Traditionssammlungen bilden, sondern nur den Zweck und die Anlage des Werkes. Es hat nicht den Zweck und ist nicht darauf angelegt, die gesunden Bestandtheile der in der muhammedanischen Welt im Umlauf befindlichen Traditionen zu sichten und in einer Sammlung zu vereinigen; sondern es

verfolgt die Absicht, das Gesetz und Recht, den Ritus und die Praxis der Religionsübung nach der im medînensischen Islam anerkannten Igmâ', nach der in Medîna gangbarn Sunna zu veranschaulichen und für die in Schwankung befindlichen Dinge vom Standpunkte des Igmâ' und der Sunna ein theoretisches Correctivum zu schaffen. Soweit es etwas mit den Traditionswerken gemein hat, ist es mehr auf die Sunna als auf Ḥadîth gerichtet. Zuweilen führt Mâlik in einem Paragraphen nicht eine einzige Tradition an, sondern Fetwâ's anerkannter Autoritäten in gegebenen oder casuistisch aufgeworfenen Fällen, um dann mit der Abgabe seiner eigenen übereinstimmenden Meinung und mit der Constatirung des medînensischen Usus und Consensus zu schliessen.[1] Ein Ueberlieferer aus der Ḥadîthschule hätte nicht Fetwâ's, sondern auf den Propheten zurückgeführte Ḥadîthe mitgetheilt.

Wir haben in einem frühern Abschnitt gesehen, welche Meinungsunterschiede in den verschiedenen Provinzen des muhammedanischen Reiches mit Bezug auf die elementarsten Fragen der gesetzlichen und religiösen Praxis Platz greifen konnten. Zu einer Zeit, in welcher das Leben nach der Sunna, die sunnagemässe Verwaltung im öffentlichen Leben zur Anerkennung und Würdigung kam, war es ein praktisches Interesse, inmitten der Krümmen widerstrebender Richtungen einen „geebneten Weg" herzustellen, die Norm des Gesetzes authentisch festzusetzen. Der Medînenser Mâlik wollte diesem Interesse mit Bezug auf die Praxis seiner ḥigâzenischen Heimath dienen. Und diese Absicht erreichte er nach zwei Richtungen. Erstlich sammelte er hinsichtlich der einzelnen Kapitel des gesetzlichen und rituellen Lebens die Documente der medînensischen Sunna; zweitens codificirte er auf Grund dieser Sunnadocumente oder in Ermanglung derselben auf Grund des Consensus (igmâ'), der sich bis auf seine Zeit in seiner Heimath zur Geltung erhoben hatte, also auf Grund des jus consuetudinis, des Gewohnheitsgesetzes von Medîna, das was in den einzelnen Fragen Rechtens ist. Dies Igmâ' von Medîna ist eine der Hauptsäulen seiner Festsetzungen und immerfort beruft er sich bei Feststellung von gesetzlichen Gepflogenheiten darauf, dass dieselben diejenige Gewohnheit oder Meinung darstellen, welche von den Gelehrten unserer Stadt allgemein anerkannt ist, oder worüber bei uns ('indanâ) allgemeine Uebereinstimmung herrscht (al-mugtama' 'alejhi).[2] Freilich kann es vorkommen, dass dies medînensische Igmâ' im Widerspruche zu der in anderen Ländern verbreiteten Lehre und Praxis steht.[3] Aber es ist ganz ausserhalb des Planes des Muwaṭṭa', die Traditionen zu erwählen oder zu prüfen, auf welche dieselbe

1) z. B. Al-Muwaṭṭa' III, p. 15. 26 unten und sehr oft.
2) z. B. II, p. 76, 365, 378. III, p. 16. IV, p. 53 u. a. m.
3) Al-Nawawî IV, p. 119.

sich beruft. Das traditionelle Material ist ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und kommt nur insofern in Betracht, als es seinen praktischen Zwecken dienlich ist. Die Berücksichtigung des medinensischen Igmâʿ war in so vorwiegendem Maasse herrschender Gesichtspunkt des Mâlik, dass er sich nicht bedenkt, in Fällen, wo dasselbe im Widerstreit mit Traditionen steht, die er seinem Corpus als echt einverleibt, jenem den Vorzug zu geben.[1]

Mâlik b. Anas ist also nicht blosser Sammler der Traditionen, sondern vielmehr und in erster Reihe Interpret derselben vom Gesichtspunkte der Praxis. Dies könnte an einer beträchtlichen Anzahl von Beispielen aus seinem Werke dargethan werden. Wir begnügen uns mit einem, das uns besonders charakteristisch scheint und dem Leser in das Wesen des Muwaṭṭaʾ einen klaren Einblick bietet. Im II. Jahrhundert hatte sich im Islam noch keine bestimmte gesetzliche Praxis herausgebildet bezüglich der Frage, was mit einem Muhammedaner zu geschehen habe, der dem Islam untreu wird. Dies scheint klar gewesen zu sein, dass der Murtadd (Apostat) mit dem Tode bestraft werden müsse, aber keine Einhelligkeit herrscht darüber, ob man vorher Rückbekehrungsversuche (istitâba) vorzunehmen habe, bei deren Erfolg die Todesstrafe erlassen wird, oder aber ob die Todesstrafe ohne vorangegangene Istitâba zu verhängen sei. In der Praxis scheint bei der Behandlung solcher Apostaten das Meiste von der Willkür der Obrigkeit abhängig gewesen zu sein; und auch die Theorie schwankte vielfach in dieser Frage.[2] Diese Meinungsverschiedenheit drückt sich einigermaassen noch in den auseinandergehenden Lehren der Maḏâhib al-fiḳh aus, die man in den Ichtilâf-werken zusammengestellt findet. Die Theoretiker haben auch in dieser Frage ihre Spitzfindigkeit durch Herausfindung der verschiedenartigsten Distinctionen zur Geltung gebracht. ʿAṭâʾ, ein mekkanischer Theologe (st. 115), macht einen Unterschied zwischen einem als Muhammedaner geborenen Apostaten (der wird ohne vorangegangenen Bekehrungsversuch getödtet) und zwischen einem Convertiten, der wieder abfällt (den muss man vorher zurückzubekehren versuchen).[3] Die späteren Rechtslehrer haben in ihren Codices fast ausnahmslos die Istitâba als obligate Pflicht der Behörde den Apostaten gegenüber aufgestellt.

Aber es dauerte lange, bis es zu dieser Einhelligkeit kam.[4] Im II. Jahrhundert war man weit entfernt von derselben. Abû Jûsuf schreibt in seinem

---

1) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 95—96, vgl. oben p. 86 Anm. 2.

2) Die ältesten Meinungsverschiedenheiten sind in einem besondern Kapitel des Kitâb al-sijar al-kabîr von Al-Shejbânî behandelt, fol. 374 ff.

3) Al-Shaʿrânî, Mîzân II, p. 172. Raḥmat al-umma p. 138.

4) Das Verfahren in neuerer Zeit kann man aus Isabel Burton, The inner life of Syria etc. (London 1875) I, p. 180—203 ersehen.

juridisch-politischen Memorandum (s. oben p. 67) an Hârûn al-Rashîd, indem er die Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des der Todesstrafe vorangehenden Bekehrungsversuches kennzeichnet: „Jeder führt für seine Meinung Traditionen an und schöpft Beweise aus denselben. Die Vertheidiger der bedingungslosen Todesstrafe führen den Ausspruch des Propheten an: man baddala dînahû fa-ḳtulûhu, d. h. 'wer seine Religion wechselt, den müsst ihr tödten'; die Vertheidiger der liberalern Ansicht führen den Ausspruch an: Es ist mir befohlen worden, die Leute zu bekämpfen, bis dass sie bekennen, dass es keinen Gott ausser Allâh giebt; thun sie dies, so ist ihr Gut und Blut in Sicherheit bei mir, Rechenschaft aber haben sie Allâh zu geben".[1] Was gegen diese liberalere Auffassung zeugt, wird durch Interpretation zurechtgelegt. Auch die aus der ältern Chalifengeschichte pro und contra angeführten Daten beweisen die völlige Unentschiedenheit der Frage in der Lehre und Ausübung. Wen die Geschichte der Frage interessirt, kann das Material in dem betreffenden Kapitel des Abû Jûsuf geordnet finden. Uns kümmert hier nur der hierauf bezügliche Paragraph des Mâlik b. Anas, dessen Fassung die ganze Methode dieses Theologen zeigen kann:

„Mâlik von Zejd b. Aslam. Der Prophet hat gesagt: 'Wer seine Religion wechselt, dessen Nacken müsst ihr schlagen'. Die Bedeutung der Worte des Propheten ist, wie uns scheint und Gott weiss es am besten: Wer den Islam verlässt und zu einer andern Religion — z. B. zu der der Zendîke oder zu einer andern ähnlichen — übergeht; solche Leute werden, wenn diese Apostasie von ihnen offenbar wird, getödtet. [Das Zendikthum besteht nämlich nicht in einem offenen Bekenntniss, sondern nur in geheimer Abtrünnigkeit vom wahren Glauben, bei äusserlicher Zugehörigkeit zu demselben.] Solchen Leuten gegenüber werden Bekehrungsversuche nicht angewendet, denn (die Aufrichtigkeit ihrer) Bekehrung kann nicht erkannt werden, da sie doch auch vorher im Geheimen Ungläubige waren, während sie öffentlich den Islam bekannten; ich denke nicht, dass man an solchen Bekehrungsversuche zu machen habe; ihr (bekennendes) Wort kann nicht angenommen werden. Jener aber, der ganz offen vom Islam zu einer andern Religion abfällt, den muss man erst zu bekehren versuchen; bekehrt er sich (so ist gut), wenn aber nicht, so wird er getödtet. Trifft es sich nun, dass Leute dies thun, so ist meine Meinung, dass sie zum Islam zurückgerufen werden sollen und dass man sie zu bekehren versuche; bekehren sie sich, so wird dies angenommen, bekehren sie sich nicht, so werden sie getödtet. Auch jene sind (im obigen Ausspruch des Propheten) nicht gemeint, die vom Judenthum zum Christenthum übertreten oder umgekehrt,[2] oder Bekenner anderer Religionen, welche die Religion, zu welcher sie gehören, mit einer andern vertauschen; es sei denn (dass sie) den Islam (verlassen). Wer aus dem Islam in eine andere Religion übertritt, und dies offen bekennt, der ist gemeint. Und Gott ist der Wissende".[3]

---

1) Kitâb al-charâǵ p. 109 ff.

2) Denn auch die Ansicht hat sich ausgebildet, dass auch solche zu tödten seien nach dem Wortlaut: Wer seine Religion wechselt. vgl. Al-Nawawî: Arbaʿîn (Kairo 1277, Shâhîn) p. 30 zu Nr. 14.

3) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 197. Im Shejb. p. 368, wo der Apostatenparagraph vorkommt, fehlt dieses Stück und nur die hierauf folgende Tradition wird mit Muwaṭṭaʾ gleichlautend mitgetheilt.

Die Worte „wie uns scheint“ in dem soeben vorgelegten Paragraphen des Muwaṭṭa’ führen uns auch auf ein anderes Moment der Charakteristik des Mâlik und seines Werkes. Allgemein herrscht die Ansicht, dass eben Mâlik der Gegner der im ʿIrâk entwickelten sogen. speculativen Schule gewesen sei, in welcher die Berechtigung der opinio, oder wie sie selbst es nannten, des Ra’j vorherrschte; die Berechtigung des letztern soll eben Mâlik verpönt haben, und dies sei das Charakterzeichen seiner ḥigâzenischen Schule im Unterschiede von der ʿirâḳischen Richtung. Die Betrachtung des Mâlik’schen Grundwerkes muss uns eines andern belehren.[1] M. hatte genug Ra’j-schule genossen,[2] um von der Unzulänglichkeit der historisch gegebenen Quellen für alle Erfordernisse des praktischen Lebens — und auf dieses hatte er es ja abgesehen — überzeugt werden zu können. Und darum fühlt er sich Autorität genug, in Fällen, wo er weder medînensische Tradition, noch medînensisches Igmâʿ vorfindet, selbständig gesetzgeberisch einzugreifen. Er übt, mit einem Worte, Ra’j, und zwar so sehr, dass ihm hin und wieder Taʿarruḳ = Irakiziren zum Vorwurf gemacht wird.[3] Dies stand den muhammedanischen Theologen fest, sie sprechen fortwährend von dem Ra’j Mâlik, ebenso wie sie vom Ra’j der ʿIrâḳier reden.[4] Und in der That sind im Muwaṭṭa’ nicht selten Stellen zu finden, in welchen der den Ra’j-leuten zum Vorwurf gemachte Terminus ra’ejtu: „mein Ra’j, meine selbständige Ansicht ist die und die“, angewendet wird, ebenso wie Mâlik von seinen Schülern mit dem von den Traditionisten arg verpönten und in den Ra’j-schulen geläufigen[5] ara’ejta um sein eigenes Ra’j befragt wird.[6]

Aus allen diesen Momenten wird genügend ersichtlich, dass Mâlik b. Anas mit seinem Muwaṭṭa’ kein eigentlicher Traditionssammler ist, obwohl sein Werk auch bezüglich der Ḥadîth-wissenschaft für den Specia-

---

1) vgl. Snouck Hurgronje in Lbl. für orient. Phil. 1884, p. 425.

2) vgl. oben p. 80.

3) Snouck Hurgronje a. a. O. Man vgl. für taʿarruḳ noch Al-Muwaṭṭa’ IV, p. 38, 2, Zurḳ. III, p. 9.

4) z. B. Ẓâhiriten p. 20 Anm. 1. Aḥmed b. Ḥanbal wurde gefragt: „Wessen Traditionen mögen nachgeschrieben und wessen Ra’j kann als Muster betrachtet werden?“. Darauf antwortete er: „Das Ḥadîth des Mâlik und das Ra’j des Mâlik“, Tahḏîb p. 534, 3, Zurḳ. I, p. 4. Bei Ibn Bashkuwâl — wo übrigens gelegentlich der Charakteristik der theologischen Richtung Ra’j und Ḥadîth einander strenge entgegengesetzt werden, z. B. ed. Codera p. 25, 4 — findet man auf Schritt und Tritt Ra’j Mâlik, vgl. auch Ibn Muʿîn in Ṭab. Ḥuff. nr. 47, Tahḏîb p. 374, 12 lam jakun ṣâḥib ḥadîth wakâna ṣâḥib ra’j Mâlik.

5) Sehr bemerkenswerthe Stellen für die casuistische Natur dieser Frageformel: Abû Jûsuf, Kitâb al-charâg p. 36, Al-Muwaṭṭa’ III, p. 199.

6) Al-Muwaṭṭa’ II, p. 330.

listen hervorragendes Interesse bietet und eine nicht genügend zu schätzende Handhabe für historisch-kritische Forschungen liefert.[1] Aber diese zu bieten, ist nicht der Zweck des Verfassers. Er selbst veranschaulicht für seine praktischen Ziele die im Dienste derselben verwendeten Materialien, nach den zu seiner Zeit in Medîna gangbaren und anerkannten Versionen. Die Scrupel der Traditionsforscher der spätern strengern Schule beunruhigen ihn daher noch nicht. Eine regelrechte Isnâd-kette wird noch nicht als unerlässliches Erforderniss aufgestellt; fast ein Drittel der von Mâlik verarbeiteten Aussprüche ist mursal oder gar maḳṭûʿ, d. h. sie reichen nicht bis auf den Propheten zurück, sondern die Reihe endet bei dem Namen eines Genossen, oder die Glieder der bis zum Propheten reichenden Kette sind nicht genug fest und nicht in fortlaufender Unmittelbarkeit an einander geschlossen:[2] „Ḥadîthe ohne Zaum und Zügel" (bilâ chiṭâm waʾazimma), wie die Kritiker solche nennen.[3]

Ganz unbedenklich wendet Mâlik die Marâsîl als Quellen des Gesetzes an.[4] Es war ihm nur um Documentirung der Sunna, noch nicht um die Kritik der Form zu thun.[5] Er sucht demnach auch nicht sehr nach der Beglaubigung derselben durch Parallelversionen. Dem Traditionssammler der Schule war es darum zu thun, dieselbe Tradition nach verschiedenen Wegen (ṭuruḳ) zu übermitteln; sie erschien ihm erst dann von Werth, wenn er sie nach vielen Ṭuruḳ zu veranschaulichen im Stande war. Jaḥjâ b. Muʿîn (st. 233) liess jedes Ḥadîth abseits liegen, das ihm nicht wenigstens nach dreissig Isnâd-versionen vorlag;[6] Mâlik begnügte sich füglich mit einer einzigen. Daher begegnen wir bei ihm auch Aussprüchen, die in keiner der späteren

---

1) Für diese Forschungen müsste neben dem Muwaṭṭaʾ auf die bei Abû Jûsuf (Kitâb al-charâǵ), Al-Shejbânî (Kitâb al-sijar) und anderen Schriftstellern des II. Jahrhunderts vorkommenden Traditionen zurückgegangen werden; eine kritische Vergleichung derselben mit dem Bestande in den Sammelwerken der nächsten Periode wäre für die Entwickelungsgeschichte des Islam sehr fruchtbar.

2) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 73 findet man ein Beispiel.

3) Al-Tirmidî II, p. 338, 21.

4) Muslim, Einleitung p. 64 wal-mursal fî aṣl ḳaulinâ waḳaul ahl al-ʿilm bil-achbâr lejsa biḥuǵǵatin (dazu vgl. den Commentar von Al-Nawawî und Tahḏîb p. 285). Diese Streitfrage ist behandelt bei Chaṭîb Baǵdâdî fol. 105ᵇ.

5) Die Gesammtzahl der Traditionen des Muwaṭṭaʾ ist nach den verschiedenen Recensionen schwankend; sie beträgt ± 1720; davon sind nur 600 mit Isnâden versehen, die bis zum Propheten hinaufreichen, 222 sind mursal, 613 sind mauḳûf und 285 reichen nicht bis zum Propheten, sondern nur bis zu „Genossen" oder „Nachfolgern". Wir schöpfen diese Zählung aus muhammedanischen Quellen (Al-Zurḳânî I, p. 8) und übernehmen sie auf Treu und Glauben; es lohnte sich nicht, der Pünktlichkeit dieser Angaben zählend nachzugehen.

6) Tahḏîb p. 629, 13. Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 17.

kanonischen Sammlungen Aufnahme fanden.[1] Da er ausschliesslich die Erfordernisse des gesetzlichen Lebens im Auge hatte, so hat er ferner auf Traditionen, die nur historische Belehrung enthalten, und bezögen sie sich auch auf die Biographie des Propheten, gar kein Gewicht gelegt, es sei denn, dass aus solchen Nachrichten gesetzliche Folgerungen abzuleiten sind. Dies ist später als grosses Verdienst seiner Richtung hervorgehoben worden, im Verhältniss zu jenen emsigen Forschern, die schon in der alten Epoche der Traditionswissenschaft allerlei kleinliches Zeug mit Bezug auf die Prophetenbiographie sammelten, aus dessen Inhalt den dogmatischen Gelehrten zuweilen grosse Verlegenheit erfolgte.[2]

Es ist also in erster Reihe die Verwendung der Traditionen, welche dem Werke des Mâlik seinen Charakter giebt. Und damit bezeichnet er einen Uebergang zwischen den zwei Endpunkten, welche die Entwickelung der gesetzlichen Literatur vom II. und III. Jahrhundert begrenzen. Der Ausgangspunkt der Literatur ist das blosse Fiḳh. Mâlik bahnte mit dem grossen Einfluss, den er der Beachtung des traditionellen Materials zuwendet, die folgende Periode an. Und dass er diesen Uebergang nicht ohne bewusste Absicht anbahnte, dass er das blosse positive Recht durch historische und documentarische Begründung zu ergänzen bestrebt war, dies zeigt uns sein Verhältniss zu einem gleichzeitigen literarischen Unternehmen, zu welchem das seinige in Concurrenz treten sollte. Nach Ibn ʿAbd al-barr wäre ʿAbd al-ʿAzîz b. ʿAbdallâh b. Abî Salma al-Mâǵashûn (st. in Baǵdâd 164) der erste gewesen, welcher die Lehre der muhammedanischen Theologen in Medîna in einem Codex zusammenfasste; es wurde in demselben nur die Lehre, das Gesetz nach dem medînensischen Consensus vorgetragen, ohne die Traditionen anzuführen, welche als Stütze der Lehre dienen können. Diese Methode gefiel dem Zeitgenossen Mâlik nicht, und der Gedanke, das Werk des Mâǵashûn durch einen Codex zu ersetzen, der auch die traditionellen Quellen der medînensischen Lehren enthalte, war ihm eine Anregung mehr, die ihn zur Abfassung des Muwaṭṭaʾ nöthigte.

Er war aber unter seinen Zeitgenossen mit dieser Bestrebung nicht vereinzelt. Wie sehr die Abfassung eines solchen Codex ein tiefgefühltes Bedürfniss der Zeit war, zeigt der Umstand, dass, als sich Mâlik anschickte, sein Muwaṭṭaʾ zu redigiren, noch viele andere seiner medînensischen Collegen an die Abfassung ähnlicher Werke gingen. Voll Vertrauen zum Erfolg seiner Arbeit und voll Selbstbewusstsein hinsichtlich der Berechtigung derselben soll Mâlik angesichts seiner Rivalen die dauernde Anerkennung seiner

---

1) vgl. Ibn ʿAbd al-Barr bei Al-Zurḳânî II, p. 139.
2) Ḳâḍî ʿIjâḍ, Al-Shifâ II, p. 240.

eigenen Leistung bei der Nachwelt vorausgesehen haben. Und in der That rechtfertigte der Erfolg das Selbstvertrauen Mâlik's. Denn die Concurrenz-Muwaṭṭa's verschwanden aus dem Verkehr „als ob sie in Brunnen hineingefallen wären".[1] Unseres Wissens werden in den Quellen dieses Zweiges der arabischen Literaturgeschichte drei Werke erwähnt, die in die Reihe jener gleichzeitigen Muwaṭṭa's zu gehören scheinen. Eines ist vom medînensischen Gelehrten Ibrâhîm b. Muḥammed al-Aslamî (st. 184) verfasst und soll an Umfang das Werk des Mâlik bedeutend überragt haben.[2] Ein anderes ist von ʿAbd allâh b. Wahb al-Fihrî (st. 197); das Muwaṭṭa'-werk dieses Gelehrten[3] erschien nach der Veröffentlichung des Buches von Mâlik, in demselben werden Belehrungen erwähnt, die der Verfasser von Mâlik holte.[4] Letzterer sagte mit Bezug auf die beiden Werke: Bleiben wird, was zur Ehre Gottes gearbeitet wurde. „In der That — so fügt Abû Mûsa Muḥammed al-Iṣfahânî (st. 581) hinzu — ist Mâliks Buch wie die Sonne an Glanz und Verbreitung, wenige aber kennen mehr Ibn Wahb's Werk, das heute nur noch sehr selten zu finden ist".[5] Endlich fand ich ein Muwaṭṭa' erwähnt[6] vom medînensischen Gelehrten Muḥammed b. ʿAbd al-Raḥmân b. Abî Ḏib al-ʿÂmirî (st. 120 in Kûfa); er gehörte zum Hörerkreis des Zuhrî. Man stellte ihn höher als Mâlik, nur mit dem Vorwurfe, dass er hinsichtlich seiner Gewährsmänner sehr leichtgläubig war.[7]

IV.

Ausser den oben erwähnten Muwaṭṭa'-werken hören wir noch von verschiedenen Bücheraufschriften, in denen der Name des Werkes von Mâlik b. Anas vorkommt, z. B. Muwaṭṭa' Abî-l-Ḳâsim, Muwaṭṭa' Abî Muṣʿab u. s. w. Man muss sich hüten, dieselben für selbständige Muwaṭṭa'-schriften zu halten und etwa in dieselbe Reihe zu stellen, welcher die am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnten Werke angehören.

---

1) Al-Zurḳânî, Einleitung p. 8.

2) Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 2. Dazu schrieb noch im VI. Jahrhundert einen Commentar Abû Bekr ibn al-ʿArabî (st. 546), Ḥ. Ch. VI, p. 265.

3) Beispiele bei Al-Zurḳânî IV, p. 61. 119.

4) Dies Werk ist nicht zu verwechseln mit der Muwaṭṭa'-recension desselben Ibn Wahb, welche in der Liste des Muḥammed ʿAbd al-Ḥajj (s. nächsten Abschnitt) unter nr. 2 (p. 19 oben) erwähnt und beschrieben ist. Das im Text erwähnte Werk ist vielleicht identisch mit dem Kitâb al-ǵâmiʿ des Ibn Wahb.

5) Pusey im Oxforder Handschriftenkatalog p. 381. Das Buch des Ibn Wahb wurde vom Ḳâḍî ʿIjâḍ benutzt, z. B. bei Al-Ḳasṭallânî IV, p. 232. Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 52 erwähnt dieses Muwaṭṭa' nicht unter den Werken des Ibn Wahb.

6) Al-Zurḳânî I, p. 16, 10 v. u.

7) Ṭab. Ḥuff. V, nr. 27, ohne Erwähnung eines Muwaṭṭa'-werkes.

Man gewinnt eine recht ungünstige Vorstellung von der Zuverlässigkeit der muhammedanischen Ueberlieferung im II. Jahrhundert, wenn man in Betracht zieht, dass die Versionen, in welchen verschiedene Gewährsmänner, alle direkt und unmittelbar im Namen des Mâlik, dies Muwaṭṭa'-werk überliefern, von einander sowohl in Hinsicht auf den Textbestand und Inhalt, als auch hinsichtlich der äussern Anlage und Anordnung so grundverschieden sind, dass man der Versuchung ausgesetzt ist, dieselben als von einander verschiedene, keineswegs identische Schriften zu betrachten. Wenn man die Berichte in Betracht zieht, die uns über die verschiedenen Muwaṭṭa'-versionen zur Verfügung stehen, andererseits die beiden noch heute mit vollem Text zugänglichen Versionen mit einander vergleicht, wird man in dem Glauben daran stark erschüttert, dass Mâlik b. Anas in der Ueberlieferung des Muwaṭṭa' einen festgesetzten Text, ob nun in mündlicher Weise oder durch Munâwala (p. 189) zum Gegenstand der Verbreitung gemacht habe. In diesem Falle könnten ja zwei Versionen desselben Buches von einander nicht so gründlich verschieden sein. Man ist vielmehr geneigt, den Mittheilungen Glauben zu schenken, aus welchen ersichtlich ist, dass Mâlik b. Anas die ihm vorgelegten Muwaṭṭa'-texte in der sorglosesten Weise authenticirte. Darüber werden verschiedene Nachrichten verbreitet. Der Text des Buches wird aus Exemplaren der Beflissenen dem Mâlik vorgelesen, der hört die vorgelesenen Texte an, macht hin und wieder eine verbessernde Bemerkung und giebt die Erlaubniss, den angehörten Text als von ihm stammend weiter zu verbreiten.[1] Diese Art liesse noch einige Controle des Textes zu. Aber wir erfahren auch Folgendes. Es kommt jemand in Mâliks Auditorium, zieht ein Manuscript aus den Falten seiner Kleider hervor. „Dies ist dein Muwaṭṭa', o Abû ʿAbdallâh, das ich abgeschrieben und collationirt habe; gieb mir die Erlaubniss (iǵâza), es weiter fortzupflanzen". „Du hast dieselbe und du darfst dich bei der Verbreitung deines Textes der Formel bedienen: Mâlik hat mir mitgetheilt, M. hat mir berichtet".[2] Wenn nun der Verfasser die verschiedensten Exemplare seines Werkes unbesehen authenticirte, so ist es leicht begreiflich, dass nicht alles, was man als Muwaṭṭa' verbreitete, einander vollends gleichlautend war.

Die gangbare Version des Muwaṭṭa'-codex, welche wir die Vulgata desselben nennen können, ist jene, welche auf den andalusischen Theologen und Agitator Jaḥjâ b. Jaḥjâ al-Maṣmûdî[3] (st. 234), den Schüler des Mâlik,

---

1) Chaṭîb Baǵdâdî fol. 84[b] und noch sehr oft zum Beweise dessen, dass das sogen. ʿarḍ oder ʿirâḍ eine ebenso gültige Art der Mittheilung ist, wie der unmittelbar mündliche Vortrag des Lehrers.

2) ibid. fol. 91[a].

3) vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien I, p. 282 ff.

zurückgeht; diese hat sich im wissenschaftlichen Verkehr zu erhalten gewusst, ist am häufigsten commentirt worden, und diese ist es auch, welche orientalische und occidentalische Gelehrte im Auge haben, wenn sie vom Muwaṭṭa' sprechen. Man nennt diese Version: Muw. Jaḥjâ. Aber ausser dieser Version des Mâlik'schen Corpus juris sind noch andere erhalten, welche auf andere Autoritäten zurückgeführt sind, die das Muwaṭṭa' von Mâlik übernahmen. Im Ganzen giebt es fünfzehn solcher Versionen, welche in dem bald zu erwähnenden Werke des ʿAbd al-Ḥajj aufgezählt sind.[1] Wenn man sich einen Begriff von der Verschiedenheit derselben untereinander und von der Vulgata des Jaḥjâ b. Jaḥjâ bilden will, so möge man z. B. beachten, dass in der auf Abû Musʿab al-Zuhrî (einen medînensischen Theologen, st. 242) zurückgeführten Version (bei ʿAbd al-Ḥajj nr. 9) ungefähr hundert Traditionen erwähnt sind, die in keiner der anderen vorkommen, trotzdem jede einzelne der letzteren wieder im Vergleich mit den übrigen Recensionen Ueberschüsse und Mängel aufweist. Fast keine einzige stimmt mit einer andern bezüglich des Anfanges, und wenn wir — wie dies zuweilen vorkommt — Citaten aus dem Muwaṭṭa' begegnen, die wir aus der Vulgata nicht bestätigen können, so dürfen wir voraussetzen, dass sie möglicherweise einer der anderen Recensionen entnommen sind.[2]

So gab es denn 15 Archetypen des Muwaṭṭa',[3] von welchen es vornehmlich dem Muw. Jaḥjâ gelungen ist, im wissenschaftlichen Leben und im praktischen Gebrauch zur Geltung zu kommen.[5] Von den übrigen Recensionen, welche unter den gelehrten Muhammedanern neben der Jaḥjâ'schen Version lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten,[4] ist uns eine zugänglich geworden. Dieselbe ist unter dem Namen Muw. Muḥammed

1) p. 18—21, da sind allerdings 16 aufgezählt, aber die letzte Nummer ist keine eigentliche Muwaṭṭa'-recension, sondern ein Musnad aus demselben (vgl. unten p. 228), vgl. über die verschiedenen Recensionen auch H. Ch. VI, p. 267.

2) Nicht alle Versionen fanden gleiche Verbreitung; es waren nur ungefähr 5, welche Gegenstand des Studiums in Spanien bildeten, wo man im III.—IV. Jahrhundert das Muwaṭṭa' als religiöses Grundwerk studirte. Aus dem Index zum Ibn Bashkuwâl ed. Codera kann man ersehen, welches diese Versionen waren. Statt Muw. Al-Ḳaʿbî ist sowohl im Index, als auch im Text dieser mit seltener Sorglosigkeit angefertigten Edition immer Al-Ḳaʿnabî (st. 221 in Mekka) zu lesen.

3) In das Reich der Fabel gehört wohl das alte Muwaṭṭa'-exemplar der Schatzkammer in Aegypten (chizânat al-Miṣrijjîna), welches den Text enthielt, den der Chalife Hârûn mit seinen beiden Prinzen bei Mâlik hörte; bei Al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' p. 115, 21.

4) Eifrige Traditionsbeflissene studiren das Buch nach verschiedenen Versionen. Die biographischen Werke bieten hierfür viele Beispiele; ich will nur eines als Specimen erwähnen. Ibn al-Abbâr ed. Codera p. 268 s. v. ʿAbd al-Ġanî b. Mekkî (st. 556) Muw. Jaḥjâ . . . wa Muw. ibn Bukejr.

bekannt und ist jene Recension des Werkes, die der berühmte Schüler des Abû Ḥanîfa, Muhammed b. al-Ḥasan al-Shejbânî, welcher mehr als drei Jahre hindurch in Medîna lebte und die Vorträge des Mâlik hörte, von dem Werke des letztern überliefert hat. Dieselbe deckt sich in vielen Fällen nicht mit der Jaḥjâ'schen Recensionen, von der sie auch hinsichtlich der Kapiteleintheilung grundverschieden ist. Einige der Shejbânîschen Kapitel finden sich in der Vulgata gar nicht vor und umgekehrt. Wir haben bereits an zwei Stellen dieser Abhandlung Gelegenheit gehabt, auf Muwaṭṭa'-mittheilungen hinzuweisen, die sich nur in der Shejbânîschen Recension finden, in der Vulgata des Jaḥjâ aber nicht vorkommen (p. 179 Anm. 5; p. 211). Die Shejbânî-Recension ist im Ganzen weniger umfangreich[1] als die des Jaḥjâ; das bearbeitete Traditionsmateriel ist geringer. Dabei hat Al-Shejbânî fast jedem Kapitel eine Epikrisis hinzugefügt, in welcher er unter den Worten: kâla Muḥammed mittheilt, ob die Lehre, die im vorangehenden Kapitel gegeben wird, nach seinem eigenen gesetzwissenschaftlichen System und nach der Lehre des Abû Ḥanîfa Geltung habe oder nicht. Zum grossen Theile werden auch die Traditionen angeführt, auf welche sich die gegentheiligen Meinungen stützen; diese vergleichenden Zusätze sind zuweilen sehr umfangreich.[2] Es kann hieraus erhellen, dass die Recension Shejb. von diesem Gesichtspunkte zugleich eine Bearbeitung und kritische Weiterentwickelung des Mâlik'schen Werkes enthält.

Ausser mehreren Handschriften des Muw. Muḥammed[3] ist uns dasselbe auch in lithographischen Vervielfältigungen indischer Herkunft zugänglich. Es liegen mir drei verschiedene lithographische Ausgaben des Buches vor, zwei aus Ludhiâna[4] und eine Lucknower,[5] von dem gelehrten

---

1) Innerhalb der einzelnen Bücher sind weniger Paragraphen, z. B. das Buch über die Eheschliessung hat bei Muwaṭṭa' III, p. 1 ff. 22 Kapitel, bei Shejb. p. 237—248 nur 16; dabei vereinigt Muw. in zwei Sammelkapiteln (ǵâmi') mehrere Fragen, die bei Shejb. in je besonderen Paragraphen zerstreut sind.

2) Die umfangreichsten Zusätze finden sich zu Bâb al-ḳirâ'at fî-l-ṣalât chalf al-imâm, Shejb. p. 90—100 = Muw. I, 158—162.

3) Katalog der arab. Handschrr. des British Museums p. 718b, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 44, nr. 1144, Kairoer Katalog I, p. 328 f. Es ist interessant zu sehen, dass der muhammedanische Katalogist nicht weiss, dass dies nur eine Recension des Mâlik'schen Muwaṭṭa' ist; er charakterisirt das Buch in folgenden Worten: „Der Verfasser schreibt darin im Sinne des Madhab Mâlik und beantwortet die Einwürfe der Gegner", während doch viele Hinzufügungen (in den Schlussbemerkungen) in ḥanafitischem Sinne eben gegen den Text des Mâlik gerichtet sind.

4) Eine in lex. 8° aus dem Jahre 1291/2 (Muḥammed 'Abd al-Karîm'sche Officin), 200 pp., mit kurzen worterklärenden Marginalglossen; die andere in 8° aus dem Jahre 1292 (Maṭba' Raḥîmî), 270 und 8 pp., mit noch kargeren Randbemerkungen.

5) gr. 4° aus dem Jahre 1297 (Officin des Muḥammed Chân Muṣṭafâ), 412 pp.

Muhammed ʿAbd al-Ḥajj besorgte, mit einer sehr eingehenden und vielseitigen Einleitung und einem weitläufigen Commentar versehene Ausgabe. Man kann voraussetzen, dass der gelehrte Orientale in subjectiver Befangenheit für den Gegenstand seines Studiums alle möglichen Argumente aufhäuft, um nachzuweisen, dass die Shejbânîsche Recension authentischer und werthvoller sei, als das Muwaṭṭa' Jaḥjâ. Dem europäischen Forscher imponiren freilich die scholastischen Argumente des muhammedanischen Gelehrten wenig.

Das Verhältniss der beiden Recensionen zu einander könnte am besten durch die Nebeneinanderstellung der aufeinanderfolgenden Paragraphenüberschriften ersichtlich gemacht werden. Dies würde zu weit führen und darum beschränken wir uns bloss darauf, zwei Abschnitte nach beiden Recensionen herauszugreifen, um durch Gegeneinanderstellung derselben die Art und Weise zu beleuchten, in welcher Al-Shejbânî zum Commentator und Beurtheiler seines Textes wurde.

Al-Muwaṭṭa'	Al-Shejbânî
Al-Muwaṭṭa' II, p. 19. Das Stehen (al-wuḳûf) vor den Leichenzügen und das Sitzen auf den Grabesorten.	Al-Shejbânî p. 162. Das Aufstehen (al-ḳijâm) vor dem Leichenzuge.
Mâlik von[a] Jaḥjâ b. Saʿîd von Wâḳid *b ʿAmr[b] b. Saʿd b. Muʿâḏ[c] von Nâfiʿ b. Ǵubejr b. Muṭʿim von Masʿûd[d] b. al-Ḥakam von ʿAlî b. Abî Ṭâlib: Der Prophet pflegte vor den Leichenzügen[e] aufzustehen.	a) es hat uns berichtet. b) fehlt. c) + Al-Anṣârî. d) Muʿawwiḏ. e) Singular.
	Muhammed sagt: Daran halten wir uns; wir erachten das Aufstehen vor dem Leichenzuge nicht (als geboten), einstens war dies eine Sache, wurde jedoch aufgegeben. So sagt auch Abû Ḥanîfa.
[Dies Ḥadîth wird Muw. Jaḥjâ in einem andern Kapitel mit ganz verschiedenem — auf ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz zurückreichendem — Isnâd als „das letzte, was der Prophet gesprochen", angeführt, IV, p. 71.]	p. 168. Ueber den Gebrauch des Grabes als Betort: ob man bei demselben beten und sich auf dasselbe hinstrecken dürfe.
a) und Christen. b) + es mögen nicht zwei Dîn's im Lande der Araber verbleiben.	Mâlik hat uns berichtet: es hat uns mitgetheilt Al-Zuhrî von Saʿîd b. al-Musajjib von Abû Hurejra, dass der Prophet sagte: Gott möge die Juden[a] tödten, sie haben die Gräber ihrer Propheten als Moscheen benützt.[b]

Al-Muwaṭṭa' II, p. 19.

Mâlik:[1] Es ist ihm bekannt geworden, dass 'Alî b. Abî Ṭâlib sich auf die Gräber[a] hinstreckte und sich auf dieselben hinlegte. * Mâlik sagt: Es ist, wie uns scheint, nur verboten worden, auf den Gräbern zu sitzen, und dieselben zu beschmutzen.[b]

* Mâlik von Abû Bekr b. 'Othmân b. Sahl b. Ḥanîf; dieser sagte, dass er den Abû 'Umâma b. Sahl b. Ḥanîf sagen hörte: Wir wohnten den Leichenbegängnissen bei, und der letzte der Menschen setzte sich nieder, bis sie durch das Adân gerufen wurden.[c]

Al-Shejbânî p. 168.

a) auf dieselben. b) fehlt.

c) dieser Paragraph fehlt.

III, p. 17: Sammelabschnitt: was von der Ehe nicht erlaubt ist.

[In diesem Kapitel werden nach einander verschiedene Arten der Eheschliessung erwähnt, welche ungesetzlich sind und die Ungültigkeit der Ehe involviren; bei Shejbânî sind die einzelnen Paragraphen als separate Kapitel angeführt; das vorliegende ist das zweite.]

p. 19. Mâlik von von Nâfi' von Abû-l-Zubejr al-Mekkî: Man brachte einmal vor 'Omar eine Eheschliessung, bei der nur ein Mann und eine Frau als Zeugen waren; da sprach er: dies ist eine geheime Eheschliessung (nikâḥ al-sirr) und ich gestatte[a] dieselbe nicht; käme man mir damit zuvor, so würde ich (die Schuldigen) steinigen.

Al-Shejbânî p. 241.

a) wir gestatten.

Es sagt Muhammed: Daran halten wir uns, denn die Eheschliessung ist nicht zulässig mit weniger als zwei (männlichen) Zeugen, hingegen bei der Ehe, die 'Omar zurückgewiesen, waren ein Mann und eine Frau als Zeugen anwesend, und dies ist geheime Eheschliessung, denn die Zeugenschaft war nicht vollständig; wäre die Zeugenschaft vollständig durch die Anwesenheit zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen, so wäre es eine

1) im selben Kapitel fortfahrend.

[1] Al-Shejbânî p. 241.

zulässige Eheschliessung, trotzdem sie geheim geschlossen würde. Denn was die geheime Eheschliessung ungültig macht, ist (der Umstand), dass sie ohne Zeugen vollzogen wird; ist aber eine vollgültige Zeugenschaft dabei, so ist es eine öffentliche Eheschliessung, wenn sie auch ein Geheimniss daraus machen. — Es sagt Muhammed: es berichtete uns Muhammed b. Abân von Ǵamâd von Ibrâhîm (al-Nachaʿî), dass ʿOmar die Zeugenschaft eines Mannes und zweier Frauen zuliess, sowohl bei der Eheschliessung, als auch bei der Ehescheidung. Es sagt Muhammed: Und daran halten wir uns und dies ist auch die Lehre des Abû Ḥanîfa.

V.

Ein bedeutender Fortschritt, den die literarische Entwickelung der Ḥadîth-wissenschaft zu verzeichnen hat, ist in dem Worte taṣnîf al-aḥâdîth ausgedrückt.

Es ist bisher ersichtlich geworden, dass das Ansammeln von Ḥadîthmaterial ein hervorragendes Moment der theologischen Beschäftigung im Islam ist. Je mehr Gewicht darauf gelegt wurde, dass in der gesetzlichen Praxis sowie im rituellen Leben dem Ḥadîth Rechnung getragen werde und je mehr gerade im Dienste dieses Postulates Ḥadîthmaterialien wie Pilze emporschossen, desto mehr bildete sich das systematische Anordnen des aufgehäuften Stoffes zu einem Bedürfniss heraus, welches die grossen Massen von traditionellen Texten, die aus allen Ländern des Islam auf die Traditionsgelehrten eindrangen, sowohl im Interesse der theoretischen Beschäftigung, als auch vom Gesichtspunkte der praktischen Benutzung und Verwerthung nahelegten.

Die systematische Anordnung geschah nach zwei von einander verschiedenen Gesichtspunkten. Die primitivste Art der Anordnung hängt mit der sich herausbildenden Anschauung von einem vollkommenen Ḥadîth zusammen. Ein solches muss vermittels „gesunder" Mittelglieder ohne Unterbrechung (irsâl etc.) bis auf einen „Genossen" zurückgeführt sein; in diesem Falle ist es musnad, gestützt, angelehnt. Leute, welche eine beträchtliche Anzahl solcher Ḥadîthe zusammenbringen, erhalten den Ehrennamen Al-musnid,[1]

1) „celui qui connait les traditions et indique leurs sources", Dozy, Supplém. I, p. 692b.

und sind die beliebtesten Quellen und Mittelpunkte für den Ḥadîth-unterricht; sie werden von jenen aufgesucht, welche die lauteren Ḥadîthe kennen zu lernen wünschen.[1] ʿAbdallâh b. Muḥammed al-Ǵuʿfî (st. 229), ein Schejch des Buchârî, erhielt von seinen Zeitgenossen den auszeichnenden Titel Al-musnadî oder auch Al-musnidî.[2] Die Bezeichnung Musnid wird am häufigsten in Verbindung mit dem Namen des Ortes oder der Provinz angewendet, in welchen der betreffende Gelehrte zu seiner Zeit als Traditionslehrer in Ansehen stand und von deren Bevölkerung er zunächst als Orakel des Ḥadîth betrachtet wurde. Der eine heisst „Musnid Baġdâd", der andere „M. Miṣr fî waḳtihi",[3] oder je nach seinem Autoritätskreise: „M. al-Shâm", „M. al-Jemen",[4] „M. al-ʿIrâḳ". Die französischen Uebersetzer des Ibn Baṭûṭa übersetzen gelegentlich der letztern Benennung ganz unrichtig: „l'appui de l'ʿIrâḳ". Aus jenen Zeiten, in welchen die Frauen an den Ḥadîthstudien thätigen Antheil nahmen,[5] ist auch neben Frauennamen der Titel Al-musnida sehr häufig zu finden.[6] Der oben erwähnten provinziellen Beschränkung des Epitheton Musnid steht mit Bezug auf weltberühmte Traditionsgelehrte die Ausdehnung des Titels auf die gesammte muhammedanische Welt gegenüber. Al-Ṭabarânî (st. 360) wird Musnid al-dunjâ genannt.[7]

Mit der diesem Titel zu Grunde liegenden Anschauung vom vollkommenen Ḥadîth hängt nun die eine Art der Anordnung des Ḥadîthmaterials zusammen. Man schichtet nämlich die auf ihre Authentie mehr oder weniger streng geprüften Traditionen nach einem äusserlichen Gesichtspunkt und stellt jene Traditionen nebeneinander, welche in ihrem Isnâd auf denselben „Genossen" zurückgeführt sind. Der Traditionsgelehrte stellt z. B. nebeneinander alle Traditionen, die ihm — gleichgültig nun vermittels welcher Silsila — in letzter Linie als auf Al-Barâʾ b. ʿÂzib zurückgeführt mitgetheilt

---

1) Sehr häufig in Ḥadîth-iǵâza's, z. B. Landberg, Katalog der Amîn'schen Bibliothek p. 10. In Hschrr. ist die ungenaue Vocalisation musnad (passivisch) nicht ungewöhnlich.

2) Ḳâmûs s. v. snd und Tâǵ al-ʿârûs a. l. II, p. 386.

3) Al-Maḳḳarî I, p. 550 passim.

4) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 62. XVIII, nr. 12.

5) s. Excurse und Anmerkungen.

6) Ibn Baṭûṭa II, p. 110, vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I p. 11ª. 10 v. u., das vorhergehende Wort ist in al-aṣîla (st. al-aṣlijja) zu verändern, die Verbindung der beiden Epitheta (so wie auch bei Männern: al-musnid al-aṣîl) ist in der betreffenden Literatur sehr gewöhnlich; dieselbe Frau wird mit diesen Titeln im Asânîd al-muḥaddithîn häufig erwähnt, z. B. II, fol. 11ᵇ.

7) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 27. vgl. Imâm li-ahl al-dunjâ ibid. VIII, nr. 2. Tahḏîb p. 145, 9.

wurden; darauf folgen die Traditionen nacheinander, deren Gewährsmann ein anderer Genosse ist u. s. f.

Dieser Gesichtspunkt der Sammlung ist demnach ein rein äusserlicher, so zu sagen persönlicher; auf den Inhalt, den Stoff der Traditionen kommt es hinsichtlich der Nebeneinanderordnung nicht an; entscheidend für die Zusammengehörigkeit ist lediglich der gleiche Name des Genossen, der als Autorität einer Gruppe von Traditionen erwähnt ist. Solche Sammlungen nennt man Musnad, weil jedes einzelne Ḥadîth, welches in correcter Reihe bis auf einen Genossen, der sich dabei auf den Propheten berufen kann, zurückgeführt ist, ein ḥadîth musnad, ein angelehntes Ḥ., genannt wird.[1] Von der einzelnen Tradition wurde der Name auf die Sammlung vieler solcher Ḥadîthe übertragen.[2] Es wird eine grosse Anzahl alter Musnadsammlungen erwähnt, von welchen uns ausser dem Titel nichts Näheres mehr bekannt ist, obwohl sie im Islam lange Zeit Gegenstand des Studiums bildeten.[3] Das am häufigsten citirte Werk dieser Art ist das Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal,[4] von welchem mehrere Theile in der Handschrift nr. 589 der Herzgl. Bibliothek zu Gotha,[5] sowie in mehreren Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin[6] erhalten sind. Da haben Gewährsmänner ein besonderes Kapitel erhalten, wenn auch nur verschwindend wenig Aussprüche des Propheten sich auf ihre Autorität stützen.[7] Auch aus dem Musnad des Isḥâḳ b. Râhwejhî (st. 233), eines der eifrigsten Verfechter der Ḥadîthrichtung zur Zeit des Conflictes der Schulen,[8] kann man sich

---

1) Risch, Commentar des ʿIzz al-dîn p. 28.

2) Einleitung zu Al-Dârimî p. 4. Dictionary of technical terms p. 646, 5 v. u. ff.

3) z. B. das Musnad des Ḥârith b. Abî Usâma (st. 282), welches im VI. Jhd. eifrig studirt wurde, Ibn al-Athîr VI, p. 169, im VIII. Jhd. bildet es noch Gegenstand kritisch-commentirender Beschäftigung, Kairoer Katalog I, p. 161. Das Musnad des ʿAbd b. Ḥamîd (st. 249) wird noch im X. Jhd. in Aegypten studirt, Asânîd al-muḥaddithîn II, fol. 6ª.

4) Pertsch erklärt den Ausdruck Musnad in diesem Titel: „die zur Stützung seiner religiösen Lehre veranstaltete Traditionssammlung“, Katalog I, p. 456. vgl. auch Sprenger, Mohammad III, p. CI.

5) vgl. auch die Hschr. nr. 590 und 609 derselben Bibliothek.

6) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 97 ff. nr. 1257. 1259. 1260.

7) z. B. Hschr. Gotha nr. 589 fol. 39ª ein besonderer Titel: Abû-l-Sanâbil b. Baʿbak mit zwei Traditionen.

8) Lehrer des Dâwûd al-Ẓâhirî, Ẓâhiriten p. 27. Auch Ibn Ḳutejba hörte bei ihm Ḥadîthe und übernahm Vieles von ihm. Er charakterisirt den Isḥâḳ mit folgenden Worten: „Ich habe niemand gesehen, der die Raʾj-leute mit grösserer Leidenschaft genannt und widerlegt und ihren schlechten Lehrsätzen mit grösserem Eifer nachgeforscht hätte, als Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Ḥanẓalî. Er pflegte von ihnen zu sagen:

von der soeben charakterisirten Anordnung der Musnadsammlungen überzeugen.[1]

Bevor wir zur zweiten Art der Traditionssammlungen übergehen, müssen wir noch dreierlei hinzufügen. Erstens: dass man auch zu jener Zeit, in welcher bereits sachliche Interessen in der Redaction der Ḥadîthwerke vorherrschend geworden waren, nicht aufhörte, solche Musnad-sammlungen anzulegen. Zur Ermöglichung einer leichtern Handhabung derselben versucht man zuweilen — wie dies mit dem Musnad des Abû-l-Ḥusejn Muḥammed al-Ġassânî (st. 402) der Fall ist — die Autoritäten in alphabetischer Reihenfolge zu ordnen,[2] so wie man auch ältere Musnad-werke, deren Anordnung von anderen Momenten ausgegangen war,[3] zu grösserer Bequemlichkeit in alphabetischer Reihenfolge umsetzt.[4] Im grössten Umfange scheint dies in dem Ǵâmiʿ al-masânîd wal-sunan des damascener Gelehrten ʿImâd al-dîn ibn Kathîr (st. 744) geschehen zu sein.[5] Schon vor ihm verfasste der Baġdâder Ibn al-Naǵǵâr (VII. Jahrhundert) unter dem Titel Al-ḳamar al-munîr fî-l-musnad al-kabîr ein auf alle „Genossen" sich erstreckendes umfassendes Musnadwerk.[6]

Zweitens: dass eifrige Schüler und Madhabangehörige aus den codificirten Werken der Imâme, welche — wie wir dies hinsichtlich des Mâlik im III. Abschnitt sehen konnten — nicht als Traditionssammlungen, sondern als Werke der Gesetzkunde, als Compendien der Gesetzwissenschaft bestimmt und angelegt waren, die in denselben erwähnten Musnad-traditionen auszogen um dieselben zum Gegenstand besondern Studiums machen zu können. Diese Musnads sind jedoch — so weit sie uns bekannt sind — nicht nach Gewährsmännern, sondern nach Materien geordnet, entsprechend den Kapiteln des Grundwerkes, aus welchen sie ausgezogen sind. Sie sind nicht Werke der Gelehrten, deren Namen sie im Titel führen. Man würde irren, wenn man glauben wollte, dass das oft erwähnte Musnad al-Shâfiʿî eine Sammlung sei, die der Imâm Al-Shâfiʿî selbst nach der Reihenfolge der

Sie haben das Gottesbuch und die Sunan von sich geworfen und das Ḳijâs verlassen", Muchtalif al-ḥadîth p. 65, vgl. p. 204.

1) Ein Theil davon ist in der vicekoniglichen Bibliothek in Kairo vorhanden. Katalog I, p. 305 unten.

2) Landberg, l. c. p. 12 nr. 37.

3) Die Anordnung der Reihenfolge geschah ursprünglich nach Momenten der Würdigkeit der Genossen im Sinne des Islam, (frühere Annahme des Islam, Theilnahme an der Badrschlacht etc.) s. bei Diction. of techn. terms p. 646.

4) Dieser Umänderung unterzog man das Musnad des Ibn Ḥanbal, Kairoer Katalog I, p. 168. 253.

5) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 151, nr. 1344.

6) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 264, 21.

als Gewährsmänner angeführten „Genossen" anlegte. Vielmehr haben Schüler des Imâm aus seinem Codex Al-mabsûṭ die Musnadtraditionen nach der Reihe der Gesetzkapitel excerpirt.[1] Demselben Vorgange wurde auch das Muwaṭṭa' des Mâlik unterzogen, und dies gab Anlass zur Entstehung des Musnad Muwaṭṭa' Mâlik.[2] Und dasselbe ist auch mit dem Musnad Abî Ḥanîfa[3] der Fall. Mehr als die Lehren der übrigen Imâme wurden die des A. Ḥan. von den Anhängern seiner Schule als Basis für Musnad-auszüge benutzt. Durch die Aufzeigung einer Fülle von Musnad-traditionen, die er verarbeitete, sollte der Nachweis erbracht werden, dass die Anschuldigung der gegnerischen Schule, dass nämlich Abû Ḥanîfa in seiner Lehre der Tradition nur einen geringen Einfluss zuliess, nicht auf Wahrheit beruhe. Angefangen von den allerersten Genossen des Imâm[4] bis ins VII. Jahrhundert — weiter reichen meine Daten nicht — erneuerten sich die Versuche, aus den von Abû Ḥanîfa überlieferten Lehren Musnads zu verfertigen.[5] Im VII. Jahrhundert fand der chârizmische Theologe Abû-l-Mu'ajjad Muḥammed b. Maḥmûd fünfzehn verschiedene Musnad's über Abû Ḥanîfa vor, die er in ein Gesammtwerk verarbeitete und nach den Kapiteln des Fiḳh anordnete.[6] Sein Material erschöpft aber nicht die ganze Musnadliteratur der ḥanafitischen Schule.[7] Dies wäre also eine von der eingangs erwähnten ganz verschiedene Art der Musnadsammlungen, die man von jener streng auseinanderhalten muss. Nur auf diese letztere Klasse kann jene Definition angewendet werden, welche oben p. 228 Anm. 4 angeführt wurde.

---

1) Ibn al-Mulaḳḳin fol. 14b, als Sammler wird gewöhnlich Abû 'Abdallâh al-aṣamm (st. 246) genannt.

2) von Aḥmed b. al-Shu'ejb (st. 303), Ḥ. Ch. V, p. 543, ein anderes von Abû-l-Ḳâsim al-Ǵauharî al-Mâlikî (st. 381), über die Art desselben belehrt uns ein Citat aus Al-Ǵâfiḳî bei 'Abd al-Ḥajj l. c. p. 20 unten, vgl. oben p. 222 Anm. 1, und Ibn Bashkuwâl ed. Codera p. 560, nr. 1242 musnadahu fî-l-Muwaṭṭa'.

3) Damit wäre auch die bei Kremer, Culturgeschichte I, p. 491 Anm. 2 angeregte Frage erledigt.

4) Abû-l-Mu'ajjad erwähnt Ḥammâd, den Sohn des Imâm, Abû Jûsuf und Al-Shejbânî unter den Verfassern solcher Musnad-werke. Aus dem III.—IV. Jahrhundert findet man Daten bei Ibn Ḳutlubuǵâ nr. 37. 42. 87.

5) Auch der shî'itische Traditionsgelehrte Ibn 'Oḳda (st. 249) verfasste ein Musnad Abî Ḥanîfa, Al-Ṭûsî, List of Shî'a books p. 43, 2.

6) Ḥ. Ch. V, p. 536, Hschr. der vicekönigliche Bibliothek in Kairo Katalog I, p. 304. Herr Dr. Vollers, dem ich eine collationirte Abschrift der höchst interessanten Einleitung zu verdanken habe, verweist auch auf nr. 47 der Bibliothek Musṭafâ Fâḍil.

7) z. B. eine Sammlung des 'Alî b. Aḥmed al-Nahuftî erwähnt im Asânîd al-muḥaddithîn I, fol. 195b, vgl. Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 96, nr. 1255—1256.

Drittens: dass der spätere Sprachgebrauch mit liberaler Verallgemeinerung die Benennung Musnad auf Traditionswerke im allgemeinen angewendet hat. In einer Zeit, in der man die verschiedenen Methoden der Traditionsredaction nicht mehr streng auseinanderhielt, nennt man auch solche Traditionswerke „Musnad", welche nach correctem Sprachgebrauch als Ǵâmiʿ bezeichnet werden müssten. Diese Ausdehnung des Sprachgebrauches hat mit der Zeit immer grössere Fortschritte gemacht. Alltäglich kann man im Verkehr mit gebildeten Muslimen — wenigstens in Aegypten habe ich seinerzeit diese Erfahrung gemacht — vom Musnad des Buchârî[1] und Muslim reden hören. Die ältere, einer correcten Terminologie entsprechende Schulsprache hat für diese letzteren Sammlungen und jene, die ihrer Anlage nach denselben verwandt sind, andere Benennungen.

VI.

Einen höhern Gesichtspunkt der Anordnung der Traditionssammlung stellen jene Redactionen dar, welche man im Unterschiede von den Musnad's mit dem Namen Muṣannaf bezeichnet. Darunter versteht man Sammlungen, in denen die Gewährsmänner, zu welchen das Isnâd ausmündet, für die Nebeneinanderordnung der verschiedenen Aussprüche und Nachrichten nicht entscheidend sind; vielmehr einzig und allein der verwandte Inhalt und die Beziehung der betreffenden Aussprüche zu einem und demselben sachlichen Moment das Princip der Anordnung bildet. Die Materien, welche Gegenstand der Traditionen sind, und zwar nicht nur gesetzliche, auf das rituelle Leben bezügliche, sondern auch biographische, historische, asketische und ethische[2] bilden das Schema der Eintheilung solcher Sammlungen, und in jedes Kapitel werden dann die Aussprüche und Nachrichten eingeordnet, welche mit Bezug auf dieselbe Frage oder dasselbe Ereigniss überliefert sind, oder aus welchen, wenn auch nur aus irgend einem nebensächlich erwähnten Momente, nebenher eine Belehrung für den Gegenstand des Kapitels erfolgt. Innerhalb jedes Kapitels werden die einzelnen Traditionen mit vollem Isnâd, nach allen dem Sammler bekannten Ṭarîḳ's[3] neben einander gestellt. Während das Musnad nach Gewährsmännern (ʿalâ-l-riǵâl) angeordnet ist, herrscht

1) vgl. bei Fleischer, Codd. arab. etc. Bibl. Senat. Lips. p. 465a unten. Al-ǵâmiʿ al-musnad al-ṣaḥîḥ des Buchârî, vgl. ibid. p. 465b, 12. Auch Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 369, 13. 17 nennt die Werke des Buchârî und Muslim Musnad Ṣaḥîḥ.

2) Insofern sich eine Sammlung auch auf diese letzteren Stoffe ausdehnt, nennt man dieselbe Ǵâmiʿ. Einleit. zu Al-Dârimî p. 4.

3) vgl. oben p. 218.

im Muṣannaf die Eintheilung nach Kapiteln vor (ʿalâ-l-abwâb).[1] Von diesem letztern formellen Momente ausgehend finden wir sehr häufig der Benennung Musnad oder Shujûch die Determination Abwâb entgegengestellt. Die antithetische Zusammenfassung Al-musnad wal-abwâb oder Al-shujûch wal abwâb ist für die beiden Arten von Ḥadîthsammlungen in literaturgeschichtlichen und biographischen Werken sehr häufig.[2]

Musnad und Muṣannaf sind also die beiden hauptsächlichsten Formen des Traditionssammelns, denen wir lange Zeit hindurch in der Literatur neben einander begegnen. Wir haben bereits gesehen, dass noch lange nach dem Ueberhandnehmen der Methode der Muṣannaf immerfort auch Musnad angelegt wurden. Denen es mehr um theoretische Constatirung der von ihnen zusammengebrachten Traditionen zu thun ist, neigen dem Musnad zu, das gleichsam eine individuelle Leistung darstellt, ein Repertorium für den Privatgebrauch. Diejenigen, welche aus den zusammengebrachten Traditionen vorwiegend den praktischen Nutzen ermöglichen wollen, dass man bei jeder Frage das nöthige Material in kritisch gesichteter Auswahl auf einer Stelle habe, legen Muṣannaf's an. Diese haben von vornherein die Absicht, Werke zu schaffen, welche der Schule und dem Leben überantwortet werden können.

Ueber die Anfänge der Muṣannaf-literatur sind wir im Unklaren. Die von muhammedanischen Autoren angeführten Daten sind — wie wir schon (p. 210 ff.) erwähnen konnten — sehr zweifelhafter Natur. Positivere Daten besitzen wir aus dem III. Jahrhundert, aus welchen gefolgert werden kann, dass dies die Zeit war, in welcher man ṣannafa al-musnad, das Musnad nach Materien ordnete,[3] in welcher die Leute auftraten, von welchen gesagt wird, sie seien mimman ǵamaʿa waṣannafa, von denen welche sammelten und nach Stoffen anordneten.[4] Dies war zugleich die Zeit, in welcher der theoretische Streit zwischen den Aṣḥâb al-raʾj und den Aṣḥâb al-ḥadîth seinen Höhepunkt erreichte. Das Studium des Ḥadîth war als fromme Beschäftigung hoch angesehen; es fehlten aber den Leuten, welche im prak-

1) Ṭab. Ḥuff. IX, nr. 65 bei der Aufzählung der Werke des Muslim: Al-musnad al-kabîr ʿalâ-l-riǵâl; . . . . al-ǵâmiʿ alâ-l-abwâb. vgl. Al-Tirmidî II, p. 337, 7, wo die Traditionskenntniss des Shuʿba mit der des Sufjân verglichen wird: jener war aʿlam bil-riǵâl Fulân ʿan Fulân, dieser war ṣâḥib abwâb, d. h. der eine legte mehr Gewicht auf das Formale des Isnâd, der andere auf das System, innerhalb dessen das betreffende Ḥadîth zu verwerthen ist.

2) Beispiele: Ṭab. Ḥuff. X, nr. 75. XI, nr. 12. XII, nr. 19. 23. 32. 47 u. a m., vgl. Ḥ. Ch. V, p. 540.

3) Hierher gehören aber nicht Angaben wie die, dass Naʿîm b. Ḥammâd b. Muʿâwija al-Marwazî (st. 228) der erste war man ǵamaʿa al-musnad (Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 6).

4) Ṭab. Ḥuff. VII, nr. 22. VIII, nr. 3. 5. 28. 99. IX, nr. 2. 4, vgl. VIII, nr. 29. 124.

tischen Leben Recht zu sprechen hatten, die Mittel, sich in jedem Falle die Ḥadîth-lehren und die Texte, aus welchen diese folgen, zu vergegenwärtigen. Dass die praktischen Juristen sich nicht übermässig um Ḥadîth kümmerten, ersehen wir aus einer sehr belehrenden Nachricht des Ǵâḥiẓ (st. 255), Zeitgenossen des Buchârî; dieselbe lässt uns verstehen, welche Lücke zu ergänzen in jener Zeit den Traditionsfreunden oblag. „Wir machen die Erfahrung — erzählt Al-Ǵâḥiẓ — dass jemand an fünfzig Jahre Traditionen studirt, sich mit der Erklärung des Koran beschäftigt und im Verkehre mit Religionsgelehrten lebt, aber er wird nicht den Fuḳahâ' zugezählt und kann noch keine Richterstelle erlangen. Dies kann er nur dann erreichen, wenn er die Werke des Abû Ḥanîfa und seinesgleichen studirt und die praktischen Rechtsformeln[1] auswendig erlernt; mit allem diesen kann er in 1—2 Jahren fertig werden. Nur geringe Zeit wird vorübergehen und ein solcher Mensch wird als Richter über eine Stadt oder gar über eine ganze Provinz ernannt werden".[2]

Unter solchen Verhältnissen fühlten die Aṣḥâb al-ḥadîth das Bedürfniss, auf die unerlässliche Wichtigkeit des Ḥadîth für die religiöse und gesetzliche Praxis hinzuweisen und den praktischen Erweis zu erbringen, dass ein jedes Kapitel des Fiḳh mit klarem Ḥadîthmaterial ausgefüllt werden könne, so dass man niemals fehlgehen kann, wenn man die Erledigung der religiösen Fragen im Ritus und Gesetz in diesen Quellen sucht. Dadurch sollte den Gegnern demonstrirt werden, dass das Ḥadîth eine immer ausreichende Quelle für praktische gesetzliche Belehrung sei. Dies Interesse

---

1) shurûṭ, vgl. Dozy, Supplément I, p. 746ᵃ, gewöhnlich zusammen mit wathâ'iḳ oder ṣukûk. Die Kenntniss der Shurûṭ und der Ṣinâ'at al-tauthîḳ (vgl. Dozy, ibid. II, p. 779ᵇ, Al-Zarkashî, Ta'rîch al-daulatejn p. 42, 10 kâna faḳîhan muftijan 'ârifan bil-tauthîḳ; ibid. p. 89, 10 al-faḳîh al-muwatthiḳ) gehört zu den unerlässlichen Erfordernissen des praktischen Richters und wird in der betreffenden Literatur vielfach behandelt. Die ältesten literarischen Vertreter des Faches der Shurûṭ und Wathâ'iḳ sind verzeichnet Fihrist p. 206, 16. 207, 9. 208 passim. 212, 19. 22. 213, 20. Am eingehendsten stellte in älterer Zeit diese Disciplin zuerst Al-Ṭaḥâwî in verschiedenen Compendien dar, von welchen eins (vgl. Ibn Ḳuṭlubuġâ ed. Flügel p. 6, 10) in der Kairoer Bibliothek (Katalog III, p. 102) handschriftlich vorhanden ist; ein Compendium solcher Shurûṭ bietet das Buch Biḍâ'at al-ḳâḍî Hschr. der Leipziger Rathsbibliothek nr. 213, ein anderes Kairoer Katalog III, p. 8, 9 Al-amthâl al-shurûṭijja fî taḥrîr al-wathâ'iḳ al-shar'ijja, vgl. ibid. p. 266 oben Maḥâsin al-shurûṭ, vgl. das Werk Maǵmû' al-lâ'iḳ li-kitâb al-wathâ'iḳ von Muhammed ibn 'Ardûn, Krafft, Die Handschriften der oriental. Akademie in Wien p. 174, wo die Urkunden angegeben sind, welche in dies Kapitel gehören. Das 58. Buch der Fatâwâ 'Âlemgîrî, des angesehensten Fetwâ-werkes des ḥanefitischen Madhab (1067) hat den Titel: Kitâb al-shurûṭ.

2) Kitâb al-ḥejwân (Wiener Hschr.) fol. 16ᵃ.

war der Anstoss zu der Abfassung der Muṣannafât und nur die Beachtung des soeben erwähnten Bestrebens einer Schulpartei bietet uns einen ausreichenden Erklärungsgrund für die Entstehung solcher Werke im Zusammenhang mit den Schulverhältnissen und Strömungen der Zeit. Es ist nicht nebensächlich, dass die Muṣannafât im ʿIrâḳ und im weitern Osten der muhammedanischen Welt entstehen, in jenen Gegenden, in welchen der theoretische Schulstreit am heftigsten geführt wurde.

VII.

Das allererste Muṣannaf, welches sich im Islam zur Geltung brachte, trägt die Spur dieses Berufes an der Stirne: wir meinen das Ṣaḥîḥ[1] des Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Ismâʿîl al-Buchârî[2] (st. 256). Die Anlage dieses Buches zeigt uns ein reines Traditionswerk (ohne Raʾj-beimischungen, wie bei Mâlik, oben p. 217), jedoch verfasst zum Zwecke, dass man sich mit Hülfe desselben in jedem Fiḳh-kapitel und in jeder Fiḳh-frage zurechtfinde. Es sollte ein Mittel geschaffen werden, um den Lehren, welche zu jener Zeit zumeist in der Schule der Aṣḥâb al-ḥadîth, von denen B. seinen ältern Zeitgenossen Aḥmed b. Ḥanbal aus persönlichem Verkehr anführt,[3] vertreten waren, concrete Gestalt verleihen zu können. Dies sollte durch die jedem einzelnen Paragraphen vorgesetzte Ueberschrift[4] (targuma) erreicht werden, aus welcher ersichtlich wird, was man für die Praxis aus diesem oder jenem Bâb folgern könne, oder noch weiter, für welche Folgerung Al-Buchârî selbst aus jenen Paragraphen, in denen zuweilen nur ein sehr geringer Anhaltspunkt für die beabsichtigte praktische Anwendung vorhanden ist, den Leser praeoccupiren möchte, für welche der in den Differenzen der Maḏâhib einander widerstreitenden Thesen Al-Buchârî die betreffende Ḥadîth-stelle als Argument zu benutzen wünscht. Man hat demzufolge mit Recht sagen können: Fiḳh[5] al-Buchârî fî tarâǵimihi, d. h. das Fiḳh des B. ist in

1) Oder Muṣannaf al-Buchârî Ibn Bashkuwâl p. 227, nr. 516.

2) Wir übergehen hier alle biographischen, sowie die auf die Entstehungsart der bekannteren Werke bezüglichen Nachrichten; dieselben sind in der hierher gehörigen Literatur vielfach wiederholt. Als charakteristisches Curiosum aus der popularisirenden Literatur sei hier gelegentlich folgende Zeile erwähnt: „Boukhari était gendre de Bayezid Ier, surnommé Ilderim; il mourut en 1430“, so zu lesen in Ubicini, Lettres sur la Turquie (Paris, Dumaine 1853) I, p. 145. Der Verfasser des Ṣaḥîḥ wird hier mit dem Schejch Buchârâ (Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches I, p. 194) Emîr Sulṭân verwechselt.

3) Nikâḥ nr. 24, vgl. Maǵâzî nr. 91, wo Aḥmed b. Ḥanbal nicht aus unmittelbarem Verkehr citirt wird.

4) Eine Uebersicht derselben bei Krehl, ZDMG. IV, p. 1 ff.

5) Nicht chiffat, wie in Flügel's Ḥ. Ch. II, p. 516, 1 mit der Uebersetzung: de levitate Bucharii in titulis.

seinen Paragraphenüberschriften.[1] Aus dieser Tendenz des Werkes erklärt sich auch die Thatsache, dass B. zuweilen Paragraphentitel giebt, nach welchen er ein denselben entsprechendes Ḥadîth nicht anführen konnte.[2] Der Verfasser hatte nämlich ein vollständiges, das ganze Fiḳh umfassendes Schema angelegt, das er mit den entsprechenden Ḥadîth-daten ausfüllte. Wenn er nun für den einen oder den andern Paragraphen keinen locus probans zur Verfügung hatte, so liess er den Titel vorläufig ohne beweisendes Ḥadîth stehen, in der Hoffnung, dass die Lücke später ausgefüllt werden könnte. Bei einigen Titeln ist dies dem B. nicht gelungen.

Wir haben bereits in einer andern Studie[3] diese charakteristische Eigenthümlichkeit des Codex Al-Buchârî's hervorgehoben und gezeigt, in wie subjectiver Art dies Ṣaḥîḥ in die Streitfragen der zur Zeit des Verfassers so gut wie bereits abgeschlossenen Fiḳh-schulen (Maḏâhib al-fiḳh) eingreift.[4] Auch an dieser Stelle möge wieder ein Specimen hierfür folgen. Wir können im Buche Buchârî's kaum ein bezeichnenderes Beispiel zur Beleuchtung der soeben angedeuteten Thatsache finden, als das folgende.

Ṭalâḳ nr. 24.

Bâb al-li'ân und über das Wort Gottes, Sure 24: 4—9. Wenn aber ein Stummer seine Frau der Treulosigkeit bezichtigt hat, schriftlich oder durch Zeichensprache (ishâra, mit der Hand) oder durch bekannte Bewegung (îmâ', des Kopfes und der Wimpern),[5] so wird er dem Sprechenden gleichgeachtet, denn der Prophet hat die Zeichensprache hinsichtlich der religionsgesetzlichen Dinge als zulässig anerkannt. So lehren einige ḥigâzenische Lehrer und auch andere Gelehrte. Und Gott spricht (19: 30): „Sie (die Mutter Jesus) deutete auf ihn; sie sprachen: Wie sollten wir anreden den, der in der Wiege ist, ein kleines Kind?“ Und Al-Ḍaḥḥâk sagt: (Es heisst 3: 36: Dein Zeichen ist, dass du drei Tage lang zu den Menschen nicht anders reden wirst) als durch Zeichen, illâ ramzan, (d. i.) nicht anders als durch Handbewegung. Andere Leute sagen: Es kann (wenn der Betreffende nicht ausdrücklich sprechen kann) weder Züchtigung (ḥadd) noch der gegenseitige Eidfluch (li'ân) stattfinden. Dann meint (dieselbe Schule), dass die Ehescheidung (ṭalâḳ) zulässig ist vermittels der Schrift, der Zeichen und der Bewegung; zwischen der Ehescheidung und der Bezichtigung ist kein Unterschied. Wenn nun jemand sagt, die Bezichtigung sei nur mit Worten zulässig, so wird ihm gesagt: desgleichen könnte dann auch die Eheschei-

---

1) Al-Ḳasṭallânî, Einleitung p. 28.

2) vgl. Tafsîr nr. 262. Ḥ. Ch. p. 515, 1 ff.

3) Ẓâhiriten p. 103 ff.

4) Die Tarâgim hat wohl Dugat mit einem vermeintlichen Commentar verwechselt, wenn er vom Ṣaḥîḥ sagt: „Le commentaire qu'il y a joint est difficile à comprendre“, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans p. 300 oben.

5) Dies ist die hergebrachte Erklärung in diesem speciellen Falle, auma'a hat aber in der Sprache einen weitern Kreis, z. B. Aḥkâm nr. 36 auma'a bi-jedihi, Aġ. XV, p. 115, 4 auma'a ilejhi bi-na'lihi.

dung nur vermittels der (ausdrücklichen) Rede zulässig sein (während doch im letzteren Falle das Gegentheil zugestanden wird), sonst würde ja die Ehescheidung und Bezichtigung, sowie auch die Freisprechung (al-ʿatḳ) unmöglich sein. Ebenso kann der Taube den Flucheid vollziehen. Al-Shaʿbî und Ḳatâda sagen: Wenn er (der Stumme) sagt: Du bist von mir entlassen, indem er mit seinen Fingern dies andeutet,[1] so ist sie (die Frau) von ihm getrennt durch sein Zeichen. Und Ibrâhîm (al-Nachaʿî) sagt: Wenn er die Scheidungsformel mit der Hand niederschreibt, so hat dies für ihn bindende Kraft; und Ḥammâd sagt: Wenn der Stumme und der Taube mit ihrem Kopf (durch Bewegung desselben) sprechen, so ist dies zulässig".

Soweit die Targuma. Hierauf folgen Traditionen, in welchen berichtet wird, dass der Prophet bei verschiedenen Gelegenheiten sich der Geberden- und Zeichensprache bediente.[1] Es sollte durch diese Probe gezeigt werden, in wie unverkennbarer Weise Al-Buchârî in den Ueberschriften und Einleitungen der einzelnen Kapitel seiner Sammlung die Leser für eine gewisse Parteimeinung zu gewinnen suchte, in unserem Falle für die Ansicht der ḥigâzenischen Lehrer, welche der ʿirâḳischen Gegenpartei gegenüber behaupten, dass zur Gültigkeit gewisser gesetzlicher Acte nicht immer das wirkliche Aussprechen der festgesetzten Formel erforderlich ist.

VIII.

Zur Zeit des Buchârî, und zum grossen Theil durch seinen Einfluss, begannen die Regeln der Traditionsaufbewahrung sich zu rigoroser Zucht zu gestalten. Ein so gewissenhafter Sammler, wie es eben Al-Buchârî war, wich von der strengsten Disciplin um kein Haar breit ab. Wörtliche Genauigkeit — man war in dieser Hinsicht sonst nicht allzu gewissenhaft (oben p. 201) — dies war sein Losungswort in der Wiedergabe des Gehörten; der Empfänger dürfe das Gehörte, gleichviel ob Isnâd oder Matn, nur in der Form überliefern, in welcher er es übernommen hat; walten Zweifel hinsichtlich des geringfügigsten Details ob, so habe er diese Zweifel getreu zu registriren und die Entscheidung für die eine oder die andere Form des Ueberlieferten vom Texte getrennt zu verzeichnen. Sein subjectives Urtheil in solchen textkritischen Fragen dürfe niemals in die Gestaltung des Textes einfliessen; auch dann nicht, wenn es sich um einen evidenten Fehler handelte. Der Sammler hat alles getreu nach den Worten seines ebenso peinlichen Gewährsmannes zu verzeichnen. „Die Ḳurejshiten verschwören sich gegen die Banû Hâshim — oder gegen die Banû ʿAbd al-Muṭṭalib". Erst nach Beendigung des Textes und aller dahin gehörigen Parallelversionen hat der Sammler das Recht hinzuzufügen: Es sagt Abû ʿAbdallâh (Buchârî

1) Vgl. auch meinen Aufsatz: Ueber Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern in der Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachw. XVI, p. 370 ff.

selbst): „Banî-l-Muttalib ashbah", d. h. diese Version scheint mir wahrscheinlicher.[1]

Dieselbe sclavische Genauigkeit ist auch für das Isnâd in Geltung. Kommt z. B. im Isnâd ein vielfach gebräuchlicher, von vielen Personen getragener Name vor, so dass man über die specielle Beziehung des Namens in einem bestimmten Fall nicht sicher ist, so kann die nähere Bestimmung des Namens nicht einfach in den Wortlaut des Isnâd eingefügt werden, sondern die Hinzufügung der nähern Bestimmung muss durch äussere Zeichen ersichtlich gemacht werden; z. B. Es sagte Abû Muʿâwija: es berichtete uns Dâwûd, d. i. Ibn Abî Hind, von ʿÂmir; dieser sagte: ich habe von ʿAbdallâh, d. i. Ibn ʿAmr gehört u. s. w.[2] Die gesperrten Worte sind Hinzufügungen des Sammlers zu dem Zwecke, um die Identität jenes Dâwûd und ʿAbdallâh festzustellen; seine erklärende Glosse musste nach dem Kanon der Traditionsüberlieferung in zweifelloser Weise ersichtlich gemacht werden; hätte er nicht seine Hinzufügung mit dem Wörtchen wa-huwa, oder wie dies in anderen Fällen zu geschehen pflegt, mit jaʿnî (er meint damit) eingeleitet, so hätte er sich an der Treue der Ueberlieferung vergangen.

So wird denn jedes subjective gelehrte Element von dem Bestand des überlieferten Textes mit der weitestgehenden Scrupulosität ferngehalten und der Sammler, der sich in der tendenziösen Verwendung des Textes so viel gestatten, in der Interpretation so viel Willkür und subjective Parteilichkeit entfalten durfte, hat sich gehütet, an seinem Text die mindeste Veränderung, die geringfügigste, oft selbstverständliche Correctur vorzunehmen. Es kommt auch dies vor, dass Al-Buchârî in seinem Text eine Lücke stehen lässt, wenn er denselben von seinem Gewährsmann mit dieser Lücke übernommen hat. Ein solche unausgefüllte Lücke heisst mit dem Schulterminus bajâḍ, das Weisse, d. h. das leer gelassene Stück. Nun passirt es einmal den Exegeten des Buchârî-textes, diesen Kunstausdruck mit als Text zu lesen. Ein Ausspruch des Propheten lautet nämlich: inna âla Abî . . . lejsû bi-aulijâʾî: fürwahr, die Familie des Abû . . . sind nicht meine Lieblinge.[3] Vermuthlich ist dies eine der in unserm III. Kapitel behandelten tendenziösen Traditionen und in einigen Texten wird das Fehlende in der That zu Abî-l-ʿÂṣî b. Umejja, in anderen zu Abî Ṭâlib ergänzt. Friedlich gesinnte Abschreiber mögen nun in ihrem Indifferentismus gegen die dynastischen Streitfragen den Eigennamen lieber ganz weggelassen haben; der Lehrer Al-Buchârî's sagt bei dem fehlenden Wort angekommen: In dem Text des Muḥammed b.

---

1) Ḥaǵǵ nr. 45.
2) B. Îmân nr. 3. vgl. Al-Nawawî Einl. p. 24.
3) Adab nr. 13.

Ǵaʿfar, d. h. seiner eigenen Quelle, ist: bajâḍ, d. h. eine Lücke. Diese Worte des Lehrers nimmt Al-Buchârî in seinen Text auf. Einige Exegeten aber verstanden dies so, als solle nach Abî das Wort „Bajâḍ" folgen und so lassen sie hier den Propheten die Familie eines Abû Bajâḍ schmähen.[1]

Wenn aber auch Al-Buchârî in der Reproduction seines Textes gewissenhafte Treue an den Tag legt, so begnügt er sich andererseits nicht mit der blossen Wiedergabe und Gruppirung seiner Materialien. Von dem Bestreben geleitet, nicht nur ein Repertorium alles nach seiner Ansicht Wissenswerthen und zugleich genügend Beglaubigten zu bieten, sondern ein für die praktischen Zwecke der Genossen seines theologischen Standpunktes (nämlich der Aṣḥâb al-ḥadîth) brauchbares Handbuch zu liefern, pflanzt er zugleich die Keime eines Commentars seiner Traditionen. Darunter darf man sich nicht gar zu viel vorstellen; aber es gehört zu den Eigenthümlichkeiten Al-Buchârî's, die ihn von seinem jüngern Zeitgenossen Muslim unterscheiden, dass er nicht geizt, einigen Schwierigkeiten der Texte durch Glossen (die natürlich von dem Körper der Tradition streng geschieden sind) nachzuhelfen. Wir haben bereits ein Beispiel hierfür gesehen, wo die ganz kurze erläuternde Glosse vermittels eines trennenden Wortes in den Context eingefügt ist. Wo es sich um grössere Stücke handelt, werden dieselben erst nach Beendigung des Textes mit den Einleitungsworten: ḳâla Abû ʿAbdallâh eingeführt. Es sind dies zumeist auf einzelne Worte und Redewendungen des Textes bezügliche etymologische, syntaktische und lexicalische,[2] auch massoretische[3] Bemerkungen. Charakteristisch ist es, dass er einmal nach der Anführung eines Traditionssatzes die Worte hinzufügt: „darin ist aber kein Beweis für die Ḳadariten".[4] Er denkt immer in erster Reihe an die theologische Anwendung, welche sein Material finden solle oder nicht solle.

IX.

Der Text des Ṣaḥîḥ al-Buchârî wurde zwar nicht, wie der des Muwaṭṭa', in zahlreichen, von einander inhaltlich verschiedenen Recensionen fortgepflanzt; nichtsdestoweniger könnte auch die Gestaltung des Textes des Ṣaḥîḥ eine stattliche genealogische Tabelle von verschiedenen Archetypen

---

1) Al-Ḳasṭallânî IX, p. 14.

2) z. B. Manâḳib nr. 2, Ǵihâd nr. 197, Ǵizja nr. 36. 37, Waṣâjâ nr. 69, Zakât nr. 53, Maẓâlim nr. 32 (naṣb = der Vocal a, auch ausser dem iʿrâb, in dem Worte al-masijjatu), besonders reichlich im Kitâb al-tafsîr nr. 125 (wal-lâm wal-nûn uchtân), 218. 330 (hier wird das Triptoton muǵzan genannt, vgl. Fihrist p. 74, 24).

3) Tafsîr nr. 263.

4) ibid. nr. 265.

— „Müttern“ (ummuhât), so werden sie von den muhammedanischen Gelehrten genannt — und aus diesen fliessenden Recensionen aufweisen.[1] Direct nach Al-Buchârî's Vortrage haben von den vielen Tausend Hörern, die sich um ihn behufs unmittelbarer Anhörung des Ṣaḥîḥ scharten, mehrere Gelehrte dies Werk überliefert, und durch die Vermittlung dieser Ueberlieferer und ihrer Schüler entstand ungefähr ein Dutzend von verschiedenen Buchârîtexten, welche sowohl in den Titeln als auch dem eigentlichen Inhalt der Paragraphen mehr oder weniger wesentliche Varianten aufwiesen. Der jetzt gewöhnlich benutzte Text geht auf die Bemühung Muḥammed al-Jûnînî's (st. 658) zurück,[2] der ein altes in der Medrese des Âḳboġâ in Kairo aufbewahrtes und auf gute alte Texte gestütztes Exemplar zu Grunde legte und dessen Lesarten mit denen der ältesten Archetypen verglich, deren Varianten er anmerkte.[3] Es war eine alte gute Sitte, bei der Feststellung schwieriger Ḥadîthtexte[4] der Hülfe der Philologen nicht zu entrathen.[5] Zu jener Zeit war unter den lebenden Sprachgelehrten niemand mehr berufen, als philologischer Beirath für eine kritische Recension des Buchârîtextes zu dienen, als der Verfasser der „Alfijja“, Ibn Mâlik (st. 672), der in einem eigenen Werke[6] den Beweis lieferte, dass er den Buchârî zum Gegenstand philologischen Studiums machte. An einem correcten Ḥadîthtext musste ihm umsomehr gelegen sein, als er Spracherscheinungen im Ḥadîth als Beweismaterial (shawâhid) für sprachliche Fragen zuliess.[7] Es wurde denn auch dieser Gelehrte als philologischer Fachmann zugezogen.[8] Diesen Bemühungen haben wir den guten Variantenapparat zu verdanken, der in den Commentaren zum Buchârî aufbewahrt ist und dessen Werth wir nicht hoch genug anschlagen können. Vermittels dieser Commentare (Al-ʿAjnî, Ibn Ḥaġar al-

1) Ḥ. Ch. II, p. 515, 3. 520.

2) vgl. Rosen, Notices sommaires I, p. 26 oben.

3) Al-Ḳasṭallânî I, p. 46 ff. findet man die besten Angaben über diese Archetypen und die Entstehung des Codex Al-Jûnînî.

4) Allerdings sollte man nicht aus puristischen Gesichtspunkten auffallende Eigenthümlichkeiten des überlieferten Wortlautes corrigiren, s. die bei Thorbecke, Ibn Durejd's Kitâb al-malâḥin p. 6 Anm. 1 angeführte Aeusserung des Nasâ'î.

5) Ueber die Mitwirkung der Aṣḥâb al-ʿarabijja bei der Festsetzung des Iʿrâb in Ḥadîthen und die Einforderung ihrer Gutachten bei auftauchenden lexicalischen Schwierigkeiten findet man Beispiele bei Chaṭîb Baġdâdî fol. 70b.

6) Shawâhid al-tauḍîḥ wal-taṣḥîḥ limushkilât al-ġâmiʿ al-ṣaḥîḥ, wovon eine Hschr. beschrieben ist bei Derenbourg, Les Manuscrits arabes de l'Escurial nr. 141, I, p. 86. Es ist möglich, dass dies Werk aus jener Mitwirkung bei der Redaction des Textes entstanden ist.

7) Chizânat al-adab I, p. 6, 22.

8) vgl. Al-Ḳasṭallânî VII, p. 67. 326 über den Einfluss des Ibn Mâlik bei einzelnen Stellen des Textes.

ʿAsḳalânî u. a. m.) und besonders des jüngsten derselben vom kairinischen Gelehrten Aḥmed b. Muḥammed al-Ḳastallânî (st. 923), ist man in der Lage, über den ganzen Apparat für die Ueberlieferung des Buchârîtextes zu verfügen und denselben bei der Benutzung des Werkes zu verwerthen. Man kann über eine Stelle dieses Traditionswerkes nicht abschliessend urtheilen, ohne vorher den uns aufbewahrten Apparat der LAA. in Rücksicht zu ziehen; die kritische Feststellung des Buchârîtextes muss in erster Reihe auf die Abwägung und Sichtung des alten Apparates von LAA., wie er sich aus den auf verschiedene Quellen der Textgestaltung zurückgehenden Recensionen darstellt, gegründet sein. Und dazu hat uns die Pietät muhammedanischer Gelehrter in ununterbrochener directer Ueberlieferungskette bis zur neuesten Phase der exegetischen Thätigkeit das Material bequem zurecht gelegt.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die eine oder die andere Variante aus dogmatischen Rücksichten entstanden ist; durch spiritualistische Bedenken verführt, haben z. B. alte Ueberlieferer ohne viel Federlesens die anstössigen, anthropomorphistisch klingenden Ausdrücke aus den bei Al-Buchârî überlieferten Traditionssätzen getilgt oder dieselben gemildert.[1] Die frommen Muhammedaner hatten ja ein weites Gewissen mit Hinsicht auf solche Textcorrecturen. So haben z. B. Sure 113: 11 einige Muʿtaziliten gegen den textus receptus min sharrin (st. sharri) mâ chalaḳa gelesen, so dass mâ chalaḳa zum negativen Relativsatz wurde und aus: „dem Bösen, was er (Gott) erschaffen" „vor Bösem, was er nicht erschaffen" wurde.[2] Wegen der Verbreitung solcher unkanonischer LAA. wurde im Jahre 322 in Baġdâd Abû Bekr ibn Muḳsim einer Inquisition unterzogen und seine Schriften wurden dem Scheiterhaufen übergeben.[3] Ein Jahr später wurde ähnlicher Freiheit wegen der Koranleser Ibn Shannabûd eingekerkert.[4] Ḥadîthtexte wurden natürlich mit weniger Eifersucht vor dogmatisch tendenziösen Correcturen bewahrt.

Zuweilen hängen wichtige theologische Definitionen von den Minutien der Textrecension einer Stelle ab, wie z. B. die Argumente der Meinungsverschiedenheit darüber, was man unter einem „Genossen des Propheten" (ṣâḥib) zu verstehen habe, zeigen. In der Ueberschrift des Kapitels „über die Vorzüge der Genossen" heisst es nämlich bei Al-Buchârî: Wer in des Propheten Gesellschaft war oder denselben gesehen hat von den Muslimîn, der gehört zu seinen „Genossen" (man ṣaḥiba-l-nabijja au raʾâhu min al-muslimîn fahuwa min aṣḥâbihi). Dieses oder (au) ist die recipirte LA.[5]

---

1) Beispiele dafür in meinen Ẓâhiriten p. 168.
2) Al-Ḳastallânî IX, p. 397. 3) Ibn al-Athîr VIII, p. 102.
4) Abû-l-Maḥâsin II, p. 289, vgl. Ḳâḍî ʿIjâḍ, Al-Shifâ II, p. 290.
5) So wird das Ḥadîth auch im Namen des Buchârî (Rec. des Firabrî) mitgetheilt beim Chaṭîb Baġdâdî fol. 16ª unten.

Im Sinne derselben kann auch ein Blinder zu den „Genossen" gezählt werden, auf deren Autorität als Genossen im Ḥadîth und dessen religiöser Verwendung so viel ankommt; und in der That finden wir auch blinde Leute unter den Aṣḥâb (z. B. Ibn Umm Maktûm). Dagegen giebt es wieder Theologen, welche die beiden hier erwähnten Bedingungen nicht im alternativen Sinne auffassen, sondern beide als unumgängliche Qualification des „Genossen" betrachten: die Gesellschaft des Propheten und das unmittelbare Sehen desselben. Sie stützen diese Ansicht auf die LA. wara'âhu = und ihn gesehen hat.[1]

Eine andere Reihe von Varianten wird auch in das Kapitel von sogen. Taṣḥîfât, d. h. aus Missverständniss entstandener Verballhornungen, gehören, eine Krankheit dieser alten Texte, die den Spöttern schon im III. Jahrhundert viel Anlass zu sarkastischen Bemerkungen gegeben[2] und seit dem IV. Jahrhundert die orthodoxen Kritiker zu verdoppelter Achtsamkeit auf die Integrität der geheiligten Texte angespornt hat.[3] Solche Taṣḥîfât hatten ein um so zäheres Leben, als es Pflicht des Ueberlieferers ist, den Text buchstäblich so zu überliefern, wie er ihn selbst erhalten, welche Pflicht Viele selbst auf evidente Fehler erstrecken; man müsse auch das fehlerhaft Empfangene unverändert überliefern, habe aber das Recht (nach Anderen die Pflicht), nach bestem Wissen die correcte LA. in Form mündlicher oder schriftlicher Verbesserung (in letzterem Falle als selbständige Glosse) hinzuzufügen.[4] Auch auf unverkennbare Sprachfehler erstreckt sich diese strenge Auffassung. In älterer Zeit hatte die Meinung viele Vertreter, dass man auch Verstösse gegen die Grammatik, evidente Vulgarismen etc. nicht stillschweigend corrigiren dürfe; „hâkaḏâ ḥuddithnâ" sagen die Vertreter dieser Meinung. Diese Regel wurde aber nicht allgemein anerkannt, umsomehr, weil durch syntaktische Fehler (Verwechslung des Nominativs mit dem Objectcasus) oft auch der Sinn des Ausspruches eine Verschiebung erleiden kann.[5] Das Bedürfniss

1) Al-Ḳasṭallânî VI, p. 88 f.

2) Bereits Ibn Ḳutejba hat in seinem Muchtalif al-ḥadîth die Tradition gegen solche Satire zu vertheidigen, s. Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 55 ult. ff.

3) Dahin gehört zunächst Abû Aḥmed al-'Askarî's (st. 382) Werk, welches Kremer, Ueber meine Sammlung orientalischer Hschrr. p. 43 nr. 93 beschrieben hat (vgl. desselben: Ueber die Gedichte des Labyd p. 28). Auch der Châṭîb Baġdâdî (st. 463) schrieb eine Abhandlung über die Taṣḥîfât der Ueberlieferer, Kairoer Katalog I, p. 122 unten. Al-Dâraḳuṭnî's (st. 360) Arbeit über diesen Gegenstand ist nicht zugänglich. Im Taḳrîb fol. 67ᵃ werden einige merkwürdige Beispiele von Taṣḥîf angeführt.

4) Taḳrîb fol. 58ᵇ unten.

5) Chaṭîb Baġdâdî fol. 51ᵇ—56ᵃ findet man diese Fragen weitläufig dargestellt. vgl. auch ibid. fol. 68ᵃ—70ᵃ.

des Erklärers veranlasste oft unwillkürliche Abweichungen von der mechanischen Strenge der blossen Ueberlieferer. Die Fälle sind nicht selten, dass man im Text eines Traditionssatzes Aenderungen vornahm, weil man die Beziehung des betreffenden Wortes nicht begriff und sich durch die Correctur eine exegetische Erleichterung schaffen wollte. Wir dürfen in unseren Beispielen für diese textgeschichtliche Erscheinung auf das Muwaṭṭaʾ nochmals zurückgreifen. „ʿOthmân b. ʿAffân sass einst auf der Plauderbank (vor seinem Hause), da kam der Muʾaddin und lud ihn zum Nachmittagsṣalât ein. Da verlangte ʿOthmân Wasser und vollzog die Waschung. Hierauf sprach er: Fürwahr, bei Gott, ich werde euch ein Ḥadîth mittheilen, wäre nicht ein Vers im Buche Gottes (laulâ âjat fî kitâbi-llâhi), so würde ich es euch nicht mittheilen. Hernach sprach er: Ich hörte den Propheten Gottes sagen: ʿWer die Waschung vollzieht, sie ordentlich vollzieht, und darauf das (fällige) Ṣalât abhält, dem werden seine Sünden verziehen (die er begehen sollte) zwischen diesem und dem darauf folgenden Ṣalât'". Mâlik setzt erklärend hinzu, dass mit dem Vers (âjat), auf welchen der Chalife in diesem Ausspruch Bezug nimmt, die Koranstelle Sure 11: 116 gemeint sei, in welcher als Lohn des Gebetes Sündenvergebung verheissen wird.[1] Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat aber die durch andere Traditionsgelehrte vertretene und durch Parallelstellen erhärtete Ansicht, wonach in diesem Traditionssatze auf Sure 2: 154 Bezug genommen sei; in diesem Verse wird nämlich ein Fluch gegen jene geschleudert, die von Gottes Lehren etwas verheimlichen. ʿOthmân wäre ein Verheimlicher von Gottes Lehren, wenn er die vom Propheten erhaltene Botschaft nicht mitgetheilt hätte.[2] Diese Beziehungen auf Koranverse mochten aber den weiteren Tradenten dieser Erzählung abhanden gekommen sein und da halfen sie sich im Verständnisse derselben dadurch, dass sie das Wort âjat in annahu veränderten; beide Worte zeigen in der arabischen Schrift dasselbe graphische Skelett und sind nur durch die diakritischen Punkte verschieden. Schon die ältesten Versionen des Muwaṭṭaʾ lesen: „laulâ annahu fî kitâbi-llâhi", d. h. stände es nicht im Buche Gottes, und diese LA. ist in die Vulgata des Muwaṭṭaʾ aufgenommen. Für den Sinn ist durch diese Veränderung nichts gewonnen worden, aber die ausdrückliche Erwähnung der âjat ist verschwunden und dem Hörenden die Frage abgeschnitten, wie so denn ʿOthmân den nachfolgenden Ausspruch (denn darauf scheinen sie das Wort bezogen zu haben) einen Vers im Buche Gottes nennen konnte.

Man ist mit solchen Correcturen sehr leicht bei der Hand gewesen, sobald sich eine ernste Schwierigkeit zeigte und die Ersetzung eines selte-

---

1) Al-Muwaṭṭaʾ I, p. 61. 2) Muslim I, p. 307.

nern Ausdruckes durch einen mehr geläufigen das tiefere Eingehen auf den Text entbehrlich machte. Ist man ja kleinlicher Schwierigkeiten wegen auch mit dem Text des Korans mit der grössten Freiheit umgegangen.[1] Um wie viel leichter ging dies bei den minder unantastbaren Traditionstexten an!

Ein anderesmal erzählt Mâlik ibn Anas folgende Begebenheit aus dem medînensischen Kreise des Propheten. Ein Beduine, der ihm gehuldigt hatte, konnte das städtische Klima nicht ertragen und litt in Folge davon fortwährend am Fieber. Er bat daher den Propheten, ihn des Huldigungseides zu entbinden, damit er wieder in die freie Wüste zurückkehren könne. Dreimal wiederholte er diese Bitte; der Prophet aber weigerte sich stets, auf den Wunsch des Wüstensohnes einzugehen. Darauf verliess dieser die Stadt ohne Erlaubniss. Als der Prophet dies hörte, that er den Ausspruch: „Fürwahr, Al-Medîna gleicht dem Blasebalg, es entfernt den Schmutz, welcher anhaftet, und es erglänzt das, was vortrefflich ist“ Innamâ-l-Madînatu kal-kîri tanfî chabathahâ (var. chubtahâ) wa-jansaʿu ṭîbuhâ. Das heisst: Unsere Stadt stösst das Unbrauchbare, was sie verunziert, ab, das Tüchtige kann nach Entfernung des dasselbe umgebenden Schmutzes desto heller erglänzen.[2] Die kleinlichen Varianten, die sich an den Ausdruck dieses einfachen Gedankens knüpfen, wollen wir übergehen. Der Text, den wir eben mittheilten, ist der am besten beglaubigte; wenigstens deutet hierauf der Umstand, dass Muslim, der ihn von Jaḥjâ b. Jaḥjâ, dem Schüler Mâlik's und Redacteur der Muwaṭṭaʾ-vulgata, erhalten, denselben in sein Werk ganz ebenso aufgenommen hat.[3] Die Buchstabenkrämerei der Späteren hat diesen Text nicht ganz verständlich gefunden. Ṭîb wird gewöhnlich von Wohlgerüchen gebraucht; wie kann aber vom Wohlgeruch gesagt werden, dass er glänzt? Das Wort naṣaʿa, welches hier den Glanz ausdrückt, wird ja zumeist von Farbeneindrücken, nicht aber von Geruchseindrücken gebraucht. Man half sich nun, indem man für ṭîbuhâ ṭajjibuhâ corrigirte,[4] was viel allgemeiner von allem Guten, Tüchtigen und Angenehmen angewendet wird. Diese Correctur berührt den graphischen Bestand des geschriebenen Wortes gar nicht. Viel radikaler half sich der Traditionsgelehrte Al-Ḳazzâz; er corri-

1) Sure 24: 27 hat man tastaʾnisû in das leichter verständliche tastaʾḏinû corrigirt; 73: 6 wa-akwamu in wa-aṣwabu. Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-gejb VIII, p. 162. 337. An letzterer Stelle wird auch die Ansicht des Ibn Ǵinnî angeführt, dass solche Veränderungen nur commentirende, nicht corrigirende Bedeutung haben wollen.

2) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 60, vgl. oben p. 37 Anm. 6.

3) Muslim III, p. 297.

4) So überliefert auch Al-Buchârî, Faḍâʾil al-Madîna nr. 10; er hat die Tradition von Sufjân, der aus derselben Quelle geschöpft hat, aus welcher Mâlik den Ausspruch ableitet (Muḥammed b. al-Munkadir).

girt jansaʿu in jataḍawwaʿu, ein Wort, das vom Ausströmen der Wohlgerüche gebraucht wird; danach wäre der Sinn „sein Wohlgeruch strömt aus“; er hatte nur einen Buchstaben (w) in das Buchstabengerippe einzuschalten und die diakritischen Punkte zweier Buchstaben zu verändern. Freilich ist dabei das Gleichniss des Blasebalges recht hinkend geworden.

Aehnliche Erscheinungen bietet die Art der Ueberlieferung des Buchârîtextes die Fülle. Im allgemeinen sind die Kapitelüberschriften des Buchârî der in textueller Beziehung am allerwenigsten gesicherte Theil des Werkes. An denselben kommen in den verschiedenen Recensionen die weitgehendsten Unterschiede zur Geltung. Zuweilen bieten sie jedoch bei sonst gleichem Textbestand aus der Natur der arabischen Schrift folgende Varianten an einzelnen Buchstaben eines Wortes. In der Ueberschrift von Fitan nr. 14 ist die recipirte LA.: bâb al-taʿarrub, d. h. das Wohnen in der Wüste nach Art der Beduinen-araber. Der Codex des Abû Ḏarr, eine sehr beachtenswerthe Version des Buchârî-textes, hat hierfür al-taǵarrub, das Leben in der Fremde, fern von der Heimath; ein anderer Text, dessen Variante von arabischen Gelehrten als Taṣḥîf betrachtet wird — ein Beweis, wie nüchtern ihr kritisches Gefühl solchen Varianten entgegentritt — hat al-taʿazzub, ein für den Sinn nicht recht passendes, aber zur Noth synonymes Wort. Ein anderes Beispiel dieser Art bietet Ǵanâʾiz nr. 80. „Ibn Ṣajjâd (der vermeintliche Antichrist) fragte den Propheten: Bezeugst du, dass ich der Gesandte Gottes bin? Da hörte der Prophet auf, ihn weiter (über das Prophetenthum) zu fragen“. Dieser letzte Satz wird im Texte durch das Wort farafaḍahu (er verliess ihn) ausgedrückt; für diesen in der That nicht ganz klaren Ausdruck (da das Zwiegespräch zwischen dem Propheten und Ibn Ṣajjâd in der weitern Folge der Erzählung sich fortsetzt), finden wir eine Reihe von Varianten in den verschiedenen Versionen des Buchârî-textes: farafaṣahu bezw. farafasahu = er stiess ihn mit dem Fuss; faraṣṣahu = er drückte ihn; fawakaṣahu = er brach ihm das Genick, wofür andere das völlig unbrauchbare farakaṣahu setzen. — Noch mehr Varianten bietet Manâkib nr. 25 „und das Gefäss floss über vor Fülle“, „taniḍḍu min al-milʾi“. Dazu sind folgende Varianten bekannt, die ich in der Reihenfolge ihrer graphischen Entfernung von der Vulgata folgen lasse: tabiḍḍu, tabiṣṣu, tanṣabbu, tanaḍḍaru, tanḍarru, tanḍarigu (diese LA. hat Muslim in der Parallelstelle), takṭuru. — Sehr instruktiv ist die Stelle Ǵanâʾiz nr. 78. Da erzählt Ǵâbir, wie sein Vater in der Schlacht von Oḥod als erster Blutzeuge des Islam fiel und mit einem andern ein gemeinsames Grab fand: „Meine Seele verlangte aber nicht, dass er mit irgend einem andern in einem Grabe sei. Da grub ich seinen Leichnam nach sechs Monaten aus, und siehe da, er war noch ganz so, wie am Tage, als ich ihn ins Grab

legte, hunejjata ǵejri udunihi. Dies ist die lect. vulg., deren exegetische Betrachtung hier eine Inversion nöthig machte, als stünde ǵejra hunejjati udunihi = „mit Ausnahme eines kleinen Stückchens seiner Ohren". Diese LA. hat der grösste Theil der Gewährsmänner des Buchârîtextes. Die Schwierigkeit der Exegese hat aber folgende Varianten zur Folge: ǵejra hunejjatin fî udunihi, also die textuelle Geltendmachung der in der Exegese der Vulg. geforderten logischen Wortfolge mit Hinzufügung einer Praeposition: „an seinen Ohren"; Al-Sfâkṣî und die Quelle des Krehl'schen Textes bieten statt des Wortes hunejjatan: hejʾatuhu = seine Beschaffenheit (war vollständig unversehrt) mit Ausnahme u. s. w.

Diese aus einer grossen Menge von Beispielen herausgehobenen Daten zeigen uns, dass das Bedürfniss nach einem erträglichen Sinn, den der Text nicht recht bieten wollte, ganz unbewusst zu Aenderungen Anlass bot, die sich schon bald nach Festsetzung der kanonischen Texte in den ältesten Recensionen herausbildeten. Zum Theil treten sie an die Stelle wirklicher Verderbniss des Textes, zeigen aber in ihrer Mannigfaltigkeit, dass sie nur Versuche sind, besseres oder einleuchtenderes zu bieten und die Ansicht des muhammedanischen Kritikers darf wohl auch von uns angenommen werden, dass unwissende Copisten die meiste Schuld daran tragen, dass man den Text oft in geschraubter Weise zu interpretiren gezwungen ist.[1] Ausser solchen Varianten sind noch Interpolationen zu erwähnen, denen der Text des Buchârî nicht entgangen ist. Gelegentlich eines Berichtes aus der Ǵâhilijja, welchen Abû Masʿûd al-Dimishkî (st. 400) aus Al-Buchârî citirt, bemerkt Al-Ḥumejdî (st. 488) in seinem Werke: „Al-ǵamʿ bejn al-ṣaḥîḥejn" (Harmonistik der beiden Ṣaḥîḥe): „Wir sind dieser Stelle nachgegangen, und fanden dieselbe in der That in einigen Copien des Werkes „über die Tage der Ǵâhilijja", nicht in allen. Sie gehört vielleicht zu jenen, welche dem Buchârîtext unterschoben wurden (al-mukḥamât)".[2]

X.

Auf ähnlichem Plane und zu demselben Zwecke wie Al-Buchârî hat dessen jüngerer Zeitgenosse Muslim b. al-Ḥaǵǵâǵ aus Nîsâbûr (st. 261) eine Sammlung von Traditionen redigirt. Auch diese ist in der muhammedanischen Welt unter dem Namen Al-ṣaḥîḥ berühmt. Wenn wir dieselbe mit der des Buchârî vergleichen, mit der sie im grossen und ganzen denselben Inhalt aus anderen mündlichen Quellen aufweist, so tritt uns vornehmlich ein formeller Unterschied vor Augen, der zugleich einen Einblick

1) Al-Ḳasṭallanî IX, p. 509.
2) Al-Damîrî (s. v. al-ḳird) II, p. 290.

in den Charakter dieser Sammlung eröffnet. Auch Muslim's Werk ist ein Muṣannaf; es ist so wie das Parallelwerk des Buchârî nach den Kapiteln des Fiḳh angeordnet, aber die einzelnen Paragraphen (abwâb) tragen in der originellen Redaction des Muslim selbst keine Ueberschriften.[1] Muslim hatte also die Absicht, so wie sein Zeitgenosse, durch sein Werk dem Fiḳh zu dienen, aber er überliess es dem Leser, aus dem zusammengebrachten Ḥadîth-material die Folgerungen zu ziehen, die demselben der Wahrheit am meisten entsprechend scheinen. Und noch ein formeller Unterschied, der besonders den muhammedanischen Gelehrten ins Auge fiel,[2] der jedoch gleichfalls in dem soeben erwähnten Unterschiede der Gesichtspunkte der beiden grossen Sammler seine Erklärung findet. Beide lassen es sich angelegen sein, dieselbe Ḥadîth-nachricht nach verschiedenen Ṭuruḳ (d. h. nach verschiedenen Gewährsmännern mit verschiedenem Isnâd) anzuführen; ist ja das Ḥadîth um so mehr beglaubigt, aus je mehr Parallelquellen man dasselbe mitzutheilen im Stande ist.[3] Während aber Al-Buchârî die verschiedenen Parallelversionen derselben Tradition häufig unter verschiedenen Kapiteln anführt — und zwar aus dem Grunde, weil ihm derselbe Text für verschiedene Kapitel des Fiḳh dienlich ist und er für manche Paragraphen kein anderes Material besass, als eben die schon an anderem Orte zu anderem Zwecke behandelte Tradition — reiht Muslim die verwandten Versionen stets neben einander an, ohne auf das einmal bereits erledigte Material nochmals zurückzukommen. Er hatte eben nicht a priori den Zweck, das ganze Schema des Fiḳh mit Ḥadîthmaterial auszurüsten.

Man kann daraus folgern, dass dem Muslim nicht die praktische Verwendung seiner Sammlung in einer bestimmten Richtung in erster Reihe vor Augen schwebt, sondern wie er dies selbst in seiner Vorrede ausspricht, die Reinigung des in Umlauf befindlichen Traditionsmaterials von allen Schlacken, was sich von Unglaubwürdigem und Unbeglaubigtem an dies Material angesetzt hatte.[4] Dieser Absicht entspricht auch der Umstand, dass er nicht so wie sein älterer Zeit- und Berufsgenosse ohne jede Einführung gleich an sein Werk schreitet, dass er vielmehr eine für diese Studien sehr belehrende Reihe von einleitenden Kapiteln über die Gesichtspunkte des Traditionssam-

---

1) Ẓâhiriten p. 103.

2) Al-Nawawî, Einleitung p. 10 oben.

3) vgl. oben p. 218 Jaḥjâ b. Mu'în.

4) I, p. 33: „Angesichts der dir mitgetheilten Thatsache, dass die Leute verwerfliche Nachrichten mittels schwacher, unbekannter Isnâde verbreiten und dieselben unter das gewöhnliche Publikum werfen, welches diese Fehler nicht unterscheiden kann, fand sich unser Herz bereit, deinen Wunsch zu erfüllen". (Diese Einleitung ist in Form der Anrede an eine unbenannte Person gehalten.)

mehrs im allgemeinen, über die Stufen der Glaubwürdigkeit der tradirenden Gewährsmänner, über beglaubigte und unbeglaubigte Ḥadîthe seinem Werke voraussendet.

Die beiden Ṣaḥîḥe repraesentiren in der Literatur zu allererst einen über die leichteren Forderungen der vorangehenden Periode hinausgehenden Rigorismus in der Kritik des Isnâd. Vordem betrachtete man es als hinreichend, in der Isnâdkette die Namen von lauter Thiḳât, d. h. als zuverlässig bekannten Gewährsmännern zu finden; jetzt erst beginnt man den innern Zusammenhalt des Isnâd, das gegenseitige Verhältniss der in demselben vorkommenden Thiḳât zu prüfen und die Zulässigkeit der Tradition als Gesetzquelle von dem in diesem Sinne correcten Isnâd abhängig zu machen. Als Ideal eines correcten Isnâd betrachtet Jaḥjâ b. Muʿîn: ʿUbejdallâh b. ʿOmar : Al-Ḳâsim b. Muḥammed : ʿÂʾisha : Muḥammed; dies Isnâd nannte er: mit Perlen ausgelegtes Gold (al-ḏahab al-mushabbak bil-durr). Von Al-Buchârî wird der Isnâdreihe: Mâlik : Nâfiʿ : Ibn ʿOmar dieser Vorzug und die erwähnte Benennung eingeräumt;[1] man nannte dieselbe auch die „goldene Kette“ (silsilat al-ḏahab)[2] und in späterer Zeit hat man siebenundvierzig Ḥadîthe zusammengestellt, deren Isnâd dieser Ehrenname gebührt.[3] Im allgemeinen existirte aber für die relative Abschätzung der Ḥadîth-ketten im III. Jahrhundert kein fester Kanon; jeder der Traditionssammler hatte diesbezüglich seine eigene Norm. Man spricht von den Shurûṭ (Bedingungen) al-Buchârî und Shurûṭ Muslim, d. h. von den Anforderungen, die jeder von ihnen an eine Tradition stellte, die er der Aufnahme in sein Ṣaḥîḥ würdigte. Entsprach eine von ihnen gesammelte Reihe von Traditionen ihren Shurûṭ nicht, so wurde sie von den Sammlern als nicht genügend correcte Gesetzquelle beseitigt.

Niemand wird erwarten, dass wir hier alle Unterschiede zwischen den Shurûṭ der beiden Ṣaḥîḥe der Reihe nach vorführen; jeder der in diese Dinge tiefer eindringen will, kann das bezügliche Material aus den einheimischen Einleitungswerken zusammenstellen. Nur das hauptsächlichste Unterscheidungsmoment wollen wir besonders hervorheben, weil es zugleich dazu beitragen kann, das Traditionswesen der Muhammedaner im allgemeinen zu beleuchten. Darüber herrscht Einhelligkeit, dass das unumgängliche Erforderniss eines Ḥadîth, welches als Argument für eine gesetzliche Lehre dienen soll (ḥuǵǵa), in jener Eigenschaft des Isnâd zu bestehen habe, dass

---

1) Tahḏîb p. 360. 406. 507 mushabbak al-ḏahab.

2) Auch für das schlechte Isnâd hatte man ein Schema: Muḥammed b. Merwân : Al-Kelbî : Abû Ṣâliḥ : Ibn ʿAbbâs; diese Kette nannte man: silsilat al-kaḏib „die Lügenkette“, Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 224.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 274 nr. 1623.

alle in demselben vorkommenden Gewährsmänner unbestreitbar zuverlässig (thiḳât)[1] seien, und was ihren innern Zusammenhang betrifft, jene Continuität darstellen müssen, welche man mit dem Terminus ittiṣâl, ununterbrochener Zusammenhang, bezeichnet. Dieser besteht darin, dass die Gleichzeitigkeit der als von einander empfangend aufgezählten Gewährsmänner, so wie auch der Umstand nachgewiesen sei, dass der Empfangende wirklich in persönlichem Verkehr zu dem Ueberliefernden gestanden habe. Ein solches Traditionsverhältniss wird gewöhnlich durch die Formel samiʿtu, ḥaddathanî oder achbaranî bezeichnet. A. sagt: ḥaddathanî oder achbaranî B., dieser: ḥ. oder achb. C. u. s. w. bis hinauf zum „Genossen", der aus directem Umgange mit dem Propheten die betreffende Mittheilung macht. Dies ist die Isnâdformel eines „ununterbrochen verbundenen" Ḥadîth. Davon sind die verschiedenen Abarten des „unterbrochenen" Ḥadith zu unterscheiden. Zwischen ihnen liegt das sogenannte „Ḥadîth muʿanʿan", d. h. das Ḥadîth, welches an ein Isnâd geknüpft ist, in welchem die einzelnen Gewährsmänner oder ein Theil derselben nicht durch eine der oben erwähnten Ittiṣâlformeln, sondern einfach mit der Praeposition ʿan = von verbunden sind, z. B. **A.** ʿan **B.**[2] Die Gleichzeitigkeit der beiden Gewährsmänner ist erwiesen, sofern an der Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit des **A.** nicht gezweifelt werden kann. Aber begründet diese Voraussetzung der Gleichzeitigkeit allein das Ittiṣâl des Ḥadîth muʿanʿan? Darin unterscheidet sich nun das Sharṭ Muslim vom Sharṭ al-Buchârî. Während im Sinne der „Bedingungen" des erstern ein Ḥadîth muʿanʿan das Ittiṣâl voraussetzen lässt,[3] fordert letzterer, dass behufs der Gleichsetzung eines solchen Muʿanʿan mit den correct ununterbrochenen Isnâden erst der Umstand erwiesen werden müsse, dass die als gleichzeitig bekannten Gewährsmänner mit einander in unmittelbarem und persönlichem Verkehr gestanden haben.[4] Es könnte ja sonst vorkommen, dass A. bona fide von (ʿan) B. etwas mittheilt, ohne diese Nachricht aus seinem eigenen Munde, sondern nur durch eine Mittelsperson — welche aber nicht genannt ist — gehört zu haben.

IX.

Das Zeitalter, welches, wie wir gesehen haben, der Hervorbringung der Muṣannafât so günstig war, lieferte dem Islam ausser den beiden Ṣaḥîḥen noch andere Sammelwerke dieser Art. Wir wollen dieselben hier zusammen

1) Al-Buchârî verlangt ausserdem, dass die Gewährsmänner nicht leichtgläubige Menschen, sondern in der Lage seien, die „gesunden" von den „kranken" Ḥadîthen zu unterscheiden, Al-Tirmidî I, p. 74.

2) Risch p. 29.

3) al-isnâd al-muʿanʿan lahu ḥukm al-mauṣûl bi-samiʿtu bimuǵarrad kaun al-muʿanʿin wal-muʿanʿan ʿanhu kânâ fî ʿaṣr waḥid wa'in lam juthbat iǵtimâʿuhumâ.

4) Al-Nawawî, Einleitung p. 10. 20.

nennen, weil sie in ihrem Unterschiede von den Ṣaḥîḥen unter einen Gesichtspunkt fallen und weil sie zusammen mit den letzteren die kanonische Traditionsliteratur des Islam bilden. Wir meinen 1. die Sunan des Abû Dâwûd aus Segestân (st. 275), 2. das Ǵâmiʿ des Abû ʿÎsâ Muḥammed al-Tirmiḏî (st. 279), 3. die Sunan des Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Nasâʾî (st. 303) und 4. die Sunan des Abû ʿAbdallâh Muḥammed ibn Mâǵa aus Ḳazwîn (st. 283). Wie aus den beigefügten Sterbedaten ersichtlich ist, waren die beiden ersteren Zeitgenossen der Verfasser der beiden Ṣaḥîḥe; Abû Dâwûd — Schüler des Aḥmed b. Ḥanbal[1] — scheint sein Werk unabhängig von ihnen verfasst zu haben, Al-Tirmiḏî war Schüler des Buchârî und des Aḥmed — er hörte auch bei Abû Dâwûd — und beruft sich in seinem Werke häufig auf diese Lehrer und ihre mündlichen Mittheilungen.[2]

Gewöhnlich werden diese vier Werke als die vier Sunan zusammengefasst, obwohl das Werk des Tirmiḏî (nach p. 231 Anm. 2) seinem Inhalte nach mit Recht ein Ǵâmiʿ genannt werden kann.[3] Unter Sunan versteht man nämlich solche Sammlungen, welche mit Zurücklassung der historischen, ethischen und dogmatischen Aussprüche sich ausschliesslich mit der Sunna, mit dem Gesetz und dem gesetzlichen Herkommen und dem darauf bezüglichen Ḥadîth beschäftigen, also damit was man sonst Al-ḥalâl wal-ḥarâm (das Erlaubte und Verbotene)[4] oder Aḥkâm zu nennen pflegt. Darin nun, dass sie es in der Zusammenstelung ihres Materials vorzugsweise[5] auf gesetzliche Traditionen abgesehen haben, unterscheiden sich diese Werke inhaltlich von den beiden Ṣaḥîḥen. Aber noch ein viel wesentlicherer Unter-

---

1) Abû Dâwûd I, p. 20. 42. II, p. 30. 41.

2) Er führt mit Vorliebe ihre kritischen Urtheile über die Gewährsmänner an; Al-Buchârî ist ausserdem überaus häufig die directe Quelle, aus welcher T. Ḥadîthe schöpft. I, p. 38. 73. 120. 125. 129. 134. 135; II, p. 72 u. a. m. Er nennt ihn immer nur Muḥammed b. Ismâʿîl, andere Leute dieses Namens werden durch eine Nisba näher bezeichnet, z. B. M. b. I. al-Wâsiṭî, I, p. 174.

3) vgl. darüber H. Ch. II, p. 548 unten.

4) vgl. Ibn Hishâm II, p. XVIII, 4 und die Anm. dazu. Ein Beispiel bietet auch Chaṭîb Baǵd. fol. 38ᵇ oben; da wird von Ibn ʿUjejna angeführt, man dürfe von Baḳijja nicht anhören mâ kâna fî sunna, hingegen man dürfe von ihm hören mâ kâna fî thawâb waǵejrihi, d. h. gesetzliches Ḥadîth im Gegensatz zu ethischem und geschichtlichem. Sunna, Gegensatz zu zuhd und adab, Ṭab. Ḥuff. VI, nr. 37, s. auch p. 73 oben.

5) Denn so ganz streng sind die agadischen und dogmatischen Ḥadîthe nicht ausgeschlossen; um nur Abû Dâwûd zu nennen, sind II, p. 168—208 viele Ḥadîthkapitel zusammengestellt, die nicht streng in das Sunansystem gehören, beispielsweise p. 175 über ḳadar, p. 180 fî chalḳ al-ǵanna wal-nar. p. 174 hat ein Kapitel die Aufschrift: al-dalîl ʿalâ al-zijâdat wal-nuḳṣân mit Bezug auf die dogmatische Streitfrage, ob man vom Glauben die Begriffe „Mehr" und „Weniger" aussagen könne.

schied, den sie im Verhältniss zu denselben mit einander gemein haben, ist die grössere Liberalität ihrer Shurûṭ; und zwar nicht nur bezüglich der Beurtheilung des innern Zusammenhaltes des ganzen Isnâd, sondern auch bezüglich der Beurtheilung der einzelnen in demselben vorkommenden Gewährsmänner (riĝâl). Ohne diese Liberalität wäre es kaum möglich gewesen, für alle Momente der gesetzlichen Uebung traditionelle Anhaltspunkte zu bieten, da — wie dies Al-Baġawî richtig gesehen hat — der Bestand des grössten Theiles der Aḥkâm sich nicht auf vollends „gesunde“, sondern zumeist auf „schöne“ Ḥadîthe, d. h. im besten Falle Traditionssätze zweiter Ordnung stützt.[1]

Während jene beiden Klassiker der Traditionswissenschaft von dem Gesichtspunkt ausgingen, nur jene Riĝâl zuzulassen, in Bezug auf deren Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit volle Uebereinstimmung herrscht, so dass jeder Gewährsmann, dessen Autorität von irgend welchem Standpunkte aus angefochten oder angezweifelt ward, aus ihren Listen gestrichen wurde: kehrte Abû Dâwûd und nach ihm sein Schüler Al-Nasâ'î diese Regel ins Negative um. Ihnen genügt jeder Gewährsmann, mit Bezug auf dessen Verwerfung kein einhelliges Urtheil vorherrschend ist. Die Kritiker der Gewährsmänner — so meint Ibn Ḥaĝar, indem er den Gedanken dieser Traditionssammler zu interpretiren sucht — sind in jedem Zeitalter entweder Rigoristen oder solche gewesen, die in ihrem Urtheile toleranter waren. Im ersten Zeitalter haben wir Shuʿba und Sufjân al-Thaurî, der erstere womöglich rigoroser als der andere; im zweiten Zeitalter vertritt Jaḥjâ al-Ḳaṭṭân den Rigorismus und Jaḥjâ b. Mahdî die nachsichtige Beurtheilung; im dritten Zeitalter vertritt Jaḥjâ b. Muʿîn die rigorose Strenge, während Aḥmed b. Ḥanbal toleranter zu urtheilen pflegt; endlich im vierten Zeitalter ist Abû Ḥâtim noch viel rigoroser als Al-Buchârî. Nun sagt Al-Nasâ'î: „Ich verwerfe eine Tradition nicht, bis nicht alle Kritiker über ihre Verwerflichkeit einig sind. Verwirft sie Jaḥjâ al-Ḳaṭṭân, aber Ibn Mahdî bestätigt sie, so nehme ich sie auf, denn es ist bekannt, wie strenge jener Theologe ins Gericht ging“.[2]

Den allerpraktischesten Gesichtspunkt aber unter allen diesen Sammlern hat sich der andere Schüler Abû Dâwûd's, nämlich Al-Tirmiḏî, vorgesetzt. Er nimmt jede Tradition auf, insofern von ihr nachgewiesen ist, dass sie je einem Gesetzkundigen als Beweis und Argument in der gesetzlichen Praxis gegolten habe, mit anderen Worten, jeden Satz, auf welchen

---

1) Einleitung zu Maṣâbîḥ al-sunna: akthar al-aḥkâm thubûtuhâ bi-ṭarîḳ ḥasan.

2) Al-Baġamaʿwî's Einleitung zu Al-Nasâ'î (Kairo 1299) p. 3.

man sich je berufen hat. Wenn nun die Verfasser dieser Sammlungen in der Aufnahme der Ḥadîthe liberaler waren, als die Verfasser der beiden Ṣaḥîḥe, so erwuchs ihnen zugleich eine weitere Aufgabe. Wir dürfen nämlich nicht glauben, dass sie die gesammelten Traditionen als völlig gleichwerthige und unanfechtbare Materialien des muhammedanischen Gesetzes registriren. Auf Schritt und Tritt — keine Seite dieser Sammlungen ist davon frei — begegnen wir den vom Sammler den vorgeführten Ḥadîthen nachgesetzten Bemerkungen, dass im Isnâd derselben dieser oder jener Gewährsmann schwach sei, dass darin Unwahrscheinlichkeiten, Unmöglichkeiten vorkommen, insofern die als gleichzeitig erwähnten Tradenten nicht zur selben Zeit lebten, mit einander nicht verkehrt haben konnten u. a. m.

Einige Beispiele werden die Art und Weise zeigen, wie diese Sammler dem zusammengetragenen Material gleich auf dem Fusse die Kritik folgen lassen.

Abû Dâwûd I, p. 20. „Dies ist ein verwerfliches (munkar) Ḥadîth, niemand anders hat es überliefert als Jazîd al-Dâlânî von Ḳatâda [von Abû-l-ʿÂlija] . . . . Shuʿba sagte: Ḳatâda hat von Abû-l-ʿÂlija vier Ḥadîthe übernommen[1] . . . . Abû Dâwûd sagt: Ich habe das Ḥadîth des Jazîd al-Dâlânî dem Aḥmed ibn Ḥanbal vorgelegt, er hat mich aber hart zurückgewiesen,[2] weil er es als krasse Fälschung betrachtete, er sagte: Was hat Jazîd al-Dalânî unter den Genossen des Ḳatâda zu suchen, hat er sich ja nicht um Ḥadîth gekümmert! — **p. 107.** A. D. sagt: Ṭârik b. Shihâb hat den Propheten gesehen, aber nichts von ihm gehört. — **p. 138.** A. D.: Dieses Ḥadîth ist nicht stark (ḳawî), Muslim b. Châlid ist schwach (ḍaʿîf). — **p. 185.** Ein schwacher Gewährsmann, beide Ḥadîthe sind falsch (wahm). — **p. 197** nach einem Isnâd: Al-Ḥaǵǵâǵ ʿan Al-Zuhrî: Dies ist ein schwaches Ḥadîth, Al-Ḥaǵǵâǵ hat den Zuhrî nie gesehen und nie von ihm gehört, auch Ǵaʿfar b. Rabîʿa hat den Zuhrî nie gesehen, dieser hat nur schriftlich mit jenem verkehrt. — **p. 221.** (Al-Auzâʿî : ʿAṭâʾ : Aus): ʿAṭâʾ hat den Aus nicht gesehen, dieser gehörte zu den Badr-kämpfern und ist früh gestorben; das Ḥadîth ist mursal.

II, p. 30. „Es sagt A. D.: Dies ist ein verwerfliches Ḥadîth, ich habe gehört, dass Aḥmed ibn Ḥanbal dasselbe sehr streng verwarf (junkir hâdâ-l-ḥadîth inkâran shadîdan)“. — **p. 41.** Abû Ṣâliḥ hat da zwischen sich und Abû Hurejra einen Gewährsmann, Isḥâḳ Maulâ Zâʾida, eingeschoben. — **p. 92.** Dies Ḥadîth hat Ǵaʿfar von Al-Zuhrî nie gehört; es ist verwerflich.[3]

---

1) Hier werden die vier Aussprüche angeführt; der in Frage stehende ist nicht darunter.

2) intaharanî istiʿẓâman lahu. vgl. Dozy s. v. ʿaẓm X. vgl. auch die IV. Form B. (ed. Krehl II, p. 313, 1) man zaʿama anna Muḥammadan raʾâ rabbahu faḳad aʿẓama.

3) Abû Dâwûd hat demzufolge bei der wiederholten Durchprüfung seines Materials einige dieser verwerflichen Traditionen nicht wieder aufgenommen, z. B. I, p. 91: Es sagt Abû ʿAlî (der Herausgeber): dieses Ḥadîth hat A. D. gelegentlich der vierten ʿurḍa nicht mehr gelesen; II, p. 30 dasselbe hinsichtlich der zweiten ʿurḍa mit Bezug auf die im Text angeführte Tradition.

Solche Bemerkungen sind in den späteren Sunan noch häufiger als bei Abû Dawûd, und die kritischen Glossen der Verfasser dieser Traditionssammlungen sind wohl als die ersten literarischen Zeugen der sogenannten Traditionskritik zu betrachten. Bei Al-Tirmidî begegnen wir zu allererst der Klassifikation der zusammengetragenen Traditionsstellen, indem er einer jeden einzelnen je nach ihrem Werthe die Determination ṣaḥîḥ, ḥasan oder ḥasan ṣaḥîḥ nachsetzt.[1]

Während durch die Schranken, die sich Al-Buchârî und Muslim durch die Strenge ihrer Shurûṭ setzten, das Gebiet des „Ṣaḥîḥ" bei ihnen sehr zusammenschrumpfte, fliesst den Verfassern der Sunan-werke eine grosse Fülle von Traditionen zu, die sie den einzelnen Kapiteln der Gesetzkunde zuwenden können. Am besten veranschaulicht dies Verhältniss die Erwägung, dass, während Muslim es ausdrücklich hervorhebt, dass er nicht einmal jede gesunde Tradition in sein Ṣaḥîḥ aufnahm, sondern in seiner Scrupulosität eine gute Menge solcher Materialien, sofern ihre Echtheit nicht im Igmâ' eine Stütze hatte, abseits liegen liess,[2] die Sunanwerke in grosser Anzahl Traditionen bringen, deren überaus ungünstige Beglaubigung sie hinterdrein selbst bezeugen müssen. Während also die alten Muṣannafât mit schwerer Noth und Mühe für die Hauptsachen des gesetzlichen Lebens Traditionen zusammentragen — so dass z. B. Al-Buchârî einzelne Rubriken seines Schema mit keinem traditionellen Inhalt ausrüsten konnte (s. oben p. 235) — können wir in der zweiten Schicht von Traditionswerken das Streben bemerken, über die geringfügigsten Datails der religiösen Gesetze Traditionen zusammenzubringen. Dies war den Verfassern bei ihrer Weitherzigkeit für alle von ihnen selbst als „verwerflich" und „schwach" bezeichneten Traditionen unschwer zu erreichen. Namentlich Al-Nasâ'î dehnt seine Sammlungen auf die geringfügigsten Subtilitäten innerhalb jedes Momentes des gesetzlichen Lebens aus. Besonders in den ritualistischen Kapiteln schwelgt er in excessiver Kleinigkeitskrämerei. Da werden alle Du'â's (stille Gebete), die zwischen den einzelnen Rak'as hergesagt werden sollen, textuell angeführt.[3] Alle diese verschiedenen Formeln — einmal sogar vierzehnerlei Texte — sind an die Autorität des Propheten geknüpft. Er geht so weit,

---

1) Im Taḳrîb fol. 36[b] wird darauf hingewiesen, dass diese Determinationen in den verschiedenen Tirmidî-handschriften mit einander verwechselt werden, so dass man nur durch Collationirung zuverlässiger Handschriften (bimuḳâbalat aṣlika bi'uṣûl mu'tamada) sich auf solche Bestimmungen der Traditionen nach Al-Tirmidî berufen kann.

2) Muslim I, p. 10 lejsa kullu shej'in ṣaḥîḥin 'indî waḍa'tuhu hâhunâ wa-'innamâ waḍa'tu hâhunâ mâ agma'û 'alejhi.

3) Al-Nasâ'î I, p. 79, bis in die geringsten Details werden die Vorschriften über die Freitags-chuṭba vorgeführt p. 124 ff.

auch für die mehr volksthümlichen Aeusserungen des religiösen Gefühles eine Menge von Traditionen beizubringen; man sehe z. B. die grosse Anzahl von Paragraphen über die verschiedenen Isti'âdât.[1] Aus den specifisch juridischen Theilen genüge uns diesbezüglich der Hinweis darauf, dass in den Kapiteln über die verschiedenen Verträge zugleich die Formulare für Schuldscheine, für Auflösung von Gesellschaftsverhältnissen (tafarruk al-shurakâ'), Ehescheidungsurkunden, Freibriefe für Sclaven (aller drei Arten: 'atk, tadbîr, mukâtaba) in extenso mitgetheilt werden.[2] Wir besitzen wohl nicht ältere Formulare für diesen Rechtshandel,[3] wie man denn überhaupt im Islam erst spät anfing, die schriftliche Formulirung von Verträgen zu regeln (vgl. zur Literatur oben p. 233 Anm.). Zur Zeit des Ma'mûn waren schriftliche Documente über Kauf und Verkauf von Sclaven noch nicht allgemein gebräuchlich.[4]

Da nun in diesen Werken alles nur irgend verwendbar erscheinende Material zusammengetragen wurde, so ist es bei der Natur dieses Stoffes sehr leicht verständlich, dass innerhalb desselben Kapitels die zur Verwendung kommenden Aussprüche gegeneinander Widersprüche aufweisen. Und in der That wird in diesen Sunan-sammlungen häufig eine Reihe von Traditionen aufgeführt, in welcher in verschiedenen Versionen übereinstimmend eine strenge Norm festgestellt wird; darauf folgt dann wieder eine Fluth von entgegenstehenden Zeugnissen für die erleichternde Praxis (ruchṣa) hinsichtlich derselben Frage des gesetzlichen Lebens. Die Vertreter der wiedersprechenden Lehren konnten also hier ein Repertorium für ihre Meinungen finden, in Traditionen, die wohl erst entstanden sind, nachdem jene Lehren eine traditionelle Stütze zu ihrer Beglaubigung brauchten.

So wie Al-Nasâ'î den Vortheil bietet, uns durch seine Weitläufigkeit und die Fülle seines Materials Anhaltspunkte dafür zu liefern, wie weit die Feststellung der ritualistischen und gesetzlichen Normen in den Schulen des III. Jahrhunderts gediehen war, ferner in welchem Umfange sich gewisse Gebräuche, Sitten, abergläubische Observanzen, die mit der Religion in Verbindung gebracht wurden, sich festgesetzt hatten, so bietet Al-Tirmiḏî den Nutzen, uns die Divergenzen der Maḏâhib hinsichtlich der hervorragendsten Momente der religiösen Praxis darzustellen. Al-Tirmiḏî erweist sich als ein wirklicher Fortführer der Tendenzen seines Lehrers Al-Buchârî. Hatte dieser das Ḥadîth, wie wir sahen, aus dem Gesichtspunkte seines Fikh-systems gesammelt und angeordnet, so ging Al-Tirmiḏî

---

1) Al-Nasâ'î II, p. 245—255.

2) II, p. 95—97.

3) Bei Al-Tirmiḏî I, p. 229 wird die Einleitung zu einer Urkunde mitgetheilt, welche beim Verkaufe von Sclaven (durch den Propheten!) ausgestellt wird.

4) Aġ. XVIII, p. 181 unten.

einen Schritt weiter. Er merkt bei den einzelnen Traditionen an, für welche Madhab-lehre dieselbe als Stütze dient und was ihr die widersprechenden Madâhib entgegenzustellen haben. In dieser Beziehung ist Al-Tirmidî eine der ältesten, unter den zugänglichen gewiss die älteste Quelle für die vergleichende Forschung über die Divergenzen der orthodoxen Fikh-schulen[1] und ist als solche in die Literaturgeschichte dieses Kapitels der Islamkunde einzufügen. Zu bemerken ist, dass bei dieser vergleichenden Darstellung Abû Hanîfa fast völlig unberücksichtigt bleibt. Dass er ein Gegner der Ashâb al-ra'j ist, zeigt T. in seinem Werke häufig, niemals deutlicher, als wo er bei einem gegebenen Texte die Worte des Wakîʿ citirend der Bidʿa der Ra'j-leute die Sunna gegenüberstellt.[2] Die Sunan-werke wollen ja nur das Fikh der Ashâb al-hadîth darbieten, jener Fukahâ', welche — wie Al-Tirmidî selbst einmal sagt — den Sinn (d. h. die Anwendung) der Hadîthe am besten verstehen.[3]

XII.

Wir müssen hier der geschichtlichen Weiterentwickelung der Traditionsliteratur im Islam vorgreifen, um zum bessern Verständniss der Stellung und des Einflusses der bisher angeführten Traditionswerke im religiösen und gelehrten Leben des Islam den hohen Rang darzustellen, den die in den vorhergehenden Abschnitten charakterisirten Musannafât einnehmen.

Eine ganz ausgezeichnete Stellung nehmen die beiden Sahîhe ein. In der ersten Zeit ihres Erscheinens hatten diese Werke noch um die Palme der öffentlichen Bevorzugung mit einander zu ringen; in verschiedenen Provinzen und Kreisen des Islam wurde bald das eine, bald das andere der fast gleichzeitig erschienenen Werke dem andern vorgezogen. An Muslim lobte man — und dahin neigten gerne die Magribiner — die bessere Anordnung, an Buchârî die grössere Peinlichkeit seiner Shurût und vielleicht auch die grössere Brauchbarkeit seines Werkes für praktische Zwecke. Die öffentliche Meinung hat sich für den Vorrang des Buchârî ausgesprochen. Im IV. Jahrhundert lässt der chorâsânische Shâfiʿit Abû Zejd al-Marwazî (st. 371) durch den Propheten in einem Traumgesicht in Mekka das Ǵâmiʿ des Muhammed b. Ismâʿîl (Al-Buchârî) ausdrücklich als sein Buch bezeichnen[4] und diese Verehrung wuchs mit dem Fortschritt der Zeit so sehr, dass Al-Buchârî geradezu zu einer geheiligten Person im Islam wurde, zu dessen Grab man pilgerte, um Hülfe gegen irdische Noth zu erlangen, sein Sahîh

1) vgl. darüber ZDMG. XXXVIII, p. 671 ff.
2) Al-Tirmidî I, p. 171, 20.
3) ibid. p. 185, 5 al-fukahâ' wa-hum aʿlam bimaʿânî al-hadîth.
4) Tahdîb p. 720 unten.

ein heiliges oder mindestens privilegirtes[1] Buch, bei welchem — zumal im nordafrikanischen Islam — so wie sonst nur beim Koran[2] der Schwur geleistet wird.[3] Man liest dasselbe zur Zeit der Drangsal, in der Hoffnung, dadurch von der Noth erlöst zu werden; man glaubt, dass ein Schiff, auf welchem es sich befindet, vor der Gefahr des Versinkens geschützt ist u. s. w.[4] Obwohl nun das Buch des Muslim solcher besonderen Ehren nie theilhaftig wurde und obwohl sich an dasselbe der Aberglaube besonderer Privilegien nicht geknüpft hat, werden beide Bücher als Gesetzquellen als gleichwerthig betrachtet und unter der Benennung Al-ṣaḥîḥân zusammengefasst. Zu allem Anfang mochte das gleichzeitig erschienene Sunan-werk des Abû Dâwûd den beiden Ṣaḥîḥen ernstliche Concurrenz gemacht haben. Der Verfasser selbst scheint der erste gewesen zu sein, der in die Posaune der Reclame stiess, um die Vorzüge seines Werkes anzupreisen. Es ist ein Brief erhalten,[5] den A. D. an die Theologen in Mekka richtete, um die kritischen Grundlagen seiner Sammlung zu charakterisiren und die Gesichtspunkte seiner Auswahl ans Licht zu stellen. „Ich kenne kein Buch — so sagt er in diesem Sendschreiben — nach dem Koran, dessen Studium den Menschen nothwendiger wäre, als dies Buch, so wie es auch für niemand nothwendig ist, neben diesem Buch ein anderes sich anzueignen. Wer es liest und sich damit eingehend beschäftigt und dessen Inhalt gründlich aufzufassen strebt, der wird den Werth desselben verstehen lernen".[6] Dies Urtheil über die eigene Leistung[7] findet Widerhall bei jüngeren Zeit-

1) Für die Beendigung der Lectüre dieses Werkes, welche so wie die Koranchatme bei festlichen Anlässen üblich ist, giebt es eigene Gebete: duʿâʾ chatm al-Buchârî, Kairoer Katalog II, p. 135, 17.

2) Der Schwur beim Maṣḥaf ist selbst erst in später Zeit aufgekommen. In alten Schwurformeln, deren eine grosse Menge in den historischen Schriften vorliegen, begegnet man demselben nicht. Die älteste Notiz, der wir habhaft werden konnten, ist die, dass Al-Shâfiʿî den Gebrauch der Richter in den Provinzen (ḥukkâm al-âfâḳ) erwähnt, welche den Schwur ʿalâ-l-maṣḥaf leisten lassen. Die Berufung auf ein ähnliches Vorgehen des Ibn al-Zubejr ist kaum in Betracht zu ziehen. Ibn Challikân nr. 732 ed. Wüstenfeld VIII, p. 106, vgl. Usâma b. Munkiḏ ed. Derenbourg p. 18, 14 wastaḥlafahum bil-maṣḥaf wal-ṭalâḳ.

3) Walsin Esterhazy, De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger (Paris 1840) p. 213. 222.

4) Ḥ. Ch. II, p. 520, 2.

5) Derselbe wird auch von Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 261, 8 citirt: fî risâlatihi al-mashhûra.

6) Muchtaṣar des Commentars von Al-Sujûṭî (Kairo 1298) p. 3.

7) Auch Al-Tirmiḏî soll gleich ruhmredig sein Buch empfohlen haben: „Wer dies Buch in seinem Hause hat, ist als ob er einen leibhaftigen Propheten beherbergen würde". Ḥ. Ch. II, p. 548 unten.

genossen und späteren Nachfolgern, denen bereits die Ṣaḥîḥe vorlagen. Sein Schüler Zakarijja al-Sâǵî (st. 306) sagt: „Das Buch Gottes ist die Grundlage des Islam und das Sunan-buch des Abû Dâwûd ist die stützende Säule desselben“.[1] Und noch überschwänglicher urtheilt Al-Chaṭṭâbî aus Ceuta (st. 388): „Wisset — sagt er — dass dies ein edles Buch ist, dessgleichen in Betreff der Gesetze der Religion nicht verfasst wurde. Es fand denn auch Anklang bei den Menschen und dient als Schiedsrichter zwischen den verschiedenen Parteien und Schulen der Gelehrten und Gesetzeskundigen. Darauf stützt sich die muhammedanische Wissenschaft im ʿIrâḳ, in Aegypten und im Maġrib und vielen anderen Zonen der Welt. Vor Abû Dâwûd verfasste man Ǵâmiʿs und Musnad's und Aehnliches; diese Bücher umfassen ausser den Sunna's und den Gesetzen Erzählungen, Nachrichten und Ermahnungen, sowie auf die gute Sitte Bezügliches. Aber was die blossen Sunan betrifft, so hat keiner von Abû Dâwûd's Vorgängern dieselben so umfassend gesammelt und zusammengetragen, und war niemand im Stande, dieselben in so conciser Weise darzureichen und aus so vielen gedehnten Traditionsnachrichten zusammenzufassen, wie dies Abû Dâwûd beabsichtigte und wie er es ausführte. Daher wird sein Buch von den Capacitäten der Traditionswissenschaft wie ein Weltwunder geschätzt[2] und darum hat man auch immerfort weite Reisen unternommen, um es zu studiren“.[3] Aber es gelang dem Werke des Abû Dâwûd nicht, den Vorrang über die beiden Ṣaḥîḥe in der allgemeinen Werthschätzung zu erlangen.

Man möge nicht voraussetzen, dass die kanonische Autorität der beiden Ṣaḥîḥe ihren Grund in der unbestrittenen Correctheit ihres Inhaltes findet und das Resultat gelehrter Untersuchungen ist. Die kanonische Autorität dieser beiden Sammlungen hat vielmehr eine populäre Basis und gilt, unbeschadet der freien Prüfung der einzelnen Paragraphen derselben. Sie bezieht sich auch nicht auf die zweifellose Correctheit des Inhaltes — dieser mag in seinen Einzelheiten immerhin Gegenstand der Kritik sein und ist es auch stets gewesen — sondern auf die Verpflichtung, in der religiösen Praxis (al-ʿamal) den Inhalt der Ṣaḥîḥe als maassgebend zu betrachten.[4] Die volksthümliche Basis dieser Autorität ist das Iǵmâʿ al-umma, das übereinstimmende Gesammtgefühl der islamischen Gemeinde (talaḳḳî al-umma bil-ḳubûl), welche jene beiden Werke auf die Höhe erhoben hat, auf welcher sie stehen.[5] Trotz der allgemeinen Anerkennung, deren

---

1) Tab. Ḥuff. IX, nr. 66.
2) ḥalla, statt ǵalla der Ausgabe.
3) Tahḏîb p. 710. 712.
4) ibid. p. 95, 1.
5) vgl. besonders Al-Nawawî, Einleit. p. 13 ff. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 371 unten.

sich die Ṣaḥîḥân im Islam zu erfreuen hatten, verstieg sich diese Verehrung dennoch niemals so weit, dass man es für unstatthaft oder unziemlich gehalten hätte, den in diese Sammlungen einverleibten Aussprüchen und Bemerkungen mit freier Kritik entgegenzutreten.

Es giebt eine kleine Literatur von Kritiken gegen die Ṣaḥîḥe. Abû-l-Ḥasan ʿAlî al-Dâraḳuṭni (st. 385) verfasste ein Buch: „Bemänglung und Untersuchung" (al-istidrâkât wal-tatabbuʿ), in welchem die Schwächen von 200 in die Ṣaḥîḥe aufgenommenen Traditionssätzen nachgewiesen werden. Sehr häufig begegnen wir der freien Aeusserung von kritischen Zweifeln, die gelegentlich bei einzelnen Stellen der kanonischen Traditionssammlungen zum Ausdruck kommen. Wir haben bereits (p. 105) ein Beispiel dafür sehen können, mit welchen rücksichtslosen Ausdrücken fromme und pietätvolle Theologen ein bei Al-Buchârî anerkanntes Ḥadîth verurtheilen. Während es sich dort um eine Frage handelte, die gar keine Bedeutung für die Praxis des religiösen Lebens besitzt, so kann auch andererseits auf ein ritualistisches Ḥadîth des Buchârî[1] hingewiesen werden, welches durch Vermittelung des Auzâʿî auf einen Genossen (ʿAmr b. Umejja) zurückgeführt wird. Von diesem Ḥadîth bemerkt der Traditionsgelehrte Al-Aṣîlî, Ḳâḍî von Saragossa (st. 390), dass es ein irrthümlicher Bericht sei, von welchem bei glaubwürdigen Traditionsverbreitern keine Rede ist.[2] Weniger auffallend scheint es, wenn sich Philosophen, wie der Ashʿarite Al-Bâḳillânî, hierin gefolgt vom Imâm al-ḥaramejn, Al-Ǵuwejnî und Al-Gazâlî, gegen ein bei Al-Buchârî registrirtes Ḥadîth[3] abweisend verhalten und dasselbe als unwahr brandmarken.[4] Und dieses freie Verhalten gegenüber dem Inhalt der Ṣaḥîḥejn dauert bis tief in die Zeit hinein, in welcher die Verehrung derselben, namentlich aber die des Ṣaḥîḥ al-Buchârî, die den sonstigen hochangesehenen Werken entgegengebrachte Pietät weit überragte. Ibn al-Mulaḳḳin (st. 804) scheut sich nicht, gelegentlich einer Stelle des Buchârî[5] die Bemerkung zu machen: „Dies ist wunderliche Rede; hätte Al-Buchârî sein Buch von derselben verschont, so wäre es besser gewesen".[6] Und an solcher Sprache wird wohl kein frommer Mensch Anstoss genommen haben. Die Verehrung galt den als kanonisch anerkannten Werken als G a n z e s genommen, nicht aber den einzelnen Zeilen und Paragraphen derselben. Jene Pietät wurzelte

1) W u ḍ û' nr. 50 (ed. Krehl 49); es handelt sich da um einen Bericht, wonach der Prophet die Benetzung der Kopfbedeckung als Ersatz für die Kopfwaschung anerkannt habe, so wie dies beim masḥ al-chuffejn üblich ist. Im ḥanbalitischen Ritus hat man die praktische Geltung dieses Berichtes anerkannt. Al-Ṣafadî, R a ḥ m a t al-u m m a p. 8.

2) Al-Ḳasṭallânî I, p. 325.

3) T a f s î r nr. 115 zu Sure 9: 81.

4) Al-Ḳasṭallânî VII, p. 173.

5) N i k â ḥ nr. 24.

6) Al-Ḳasṭallânî VIII, p. 40.

im Igmâ' al-umma,[1] und es ist für die Autorität des Igmâ' nicht wenig charakteristisch, dass die orthodoxe Theologie auch für die Details dieser Traditionswerke erst die Anerkennung im Igmâ' fordert, ehe sie dieselben als unanfechtbar anerkennen möchte. „Der Schejch (d. h. Ibn al-Ṣalâḥ, st. 643) lehrt, dass das, was von beiden oder einem von ihnen tradirt wird, in absoluter Weise richtig sei (maḳṭû' biṣiḥḥatihi), und dass daraus apodiktisches Wissen (al-'ilm al-ḳaṭ'î) folge; aber die Wahrheitsuchenden und die meisten (Gelehrten) widersprechen ihm hierin und sagen, dass es nur vermuthungsweises Wissen (al-ẓann) involvire, so lange die Anerkennung desselben nicht durch das Tawâtur[2] (die ununterbrochene Anerkennung aller Generationen) bekräftigt wird". Diese Worte des Nawawî[3] kennzeichnen den Standpunkt der orthodoxen Theologie des Islam gegenüber jenen hochgeachteten Werken, deren absolute Unanfechtbarkeit, wie dies Citat zeigt, man versucht hatte als Gesetz zu sanctioniren.

XIII.

Neben den beiden Ṣaḥîḥen erstreckt sich die Verehrung der Muhammedaner auf die oben erwähnten vier Sunanbücher. Unter der Benennung Al-kutub al-sitta, „die sechs Bücher", umfassen sie zusammen die kanonische Ḥadîth-literatur und bilden als solche die hauptsächlichsten Quellen für das traditionelle Gesetz. Es entstanden wohl in jener Zeit, als das allgemeine Bedürfniss nach solchen Sammlungen diese sechs Werke zu Tage förderte, auch andere Bücher ähnlicher Art. Dieselben konnten sich jedoch nicht im Verkehre behaupten, oder schwangen sich mindestens, wenn sie auch im Verkehr blieben, nicht zu jener Autorität empor. Dies letztere gilt z. B. vom Sunanwerke des Abû Muḥammed 'Abdallâh al-Dârimî al-Samarḳandî (st. 255), mit der oben p. 231 erwähnten Erweiterung des Musnad-begriffes, auch Musnad al-Dârimî genannt.[4] Es ist dies ein Werk, welches vermöge seiner Anlage und Tendenz völlig in die Reihe jener Sunanwerke gehört, von denen wir p. 249 gesprochen haben, mit dem Unterschiede, dass Al-Dârimî, der wohl in erster Reihe gleichfalls die Förderung der Gesetzkunde im Sinne der Aṣḥâb al-ḥadîth ins Auge gefasst hatte, diese Absicht durch die Voraussendung einiger allgemeinen Kapitel über Traditionskunde und Traditionswesen zu unterstützen strebt, in welchen er für die Befestigung seines Standpunktes die Argumente zusammenstellt.[5] Auch Al-Dârimî hat sich bei der Einverleibung seiner Ḥadîthstellen nicht an die

1) Man vgl. noch Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 260, 5 v. u.
2) vgl. darüber Schreiner, ZDMG. XLII, p. 630 ff.
3) Taḳrîb fol. 36[a].
4) Abû-l-Maḥâsin II, p. 23, 4. 6 v. u.
5) ed. Cawnpore p. 1—87.

strengsten „Bedingungen“ gehalten, die seinen Zeitgenossen, den Verfassern der Ṣaḥîḥwerke, maassgebend waren; hingegen hat er, wie die Verfasser der anderen Sunanwerke, den einzelnen Traditionen die Kritik ihres Beglaubigungsgrades folgen lassen.[1] In der subjectiven Nutzanwendung, die er von den gesammelten Ḥadîthen macht, erinnert er an Al-Buchârî, so wie er im allgemeinen sehr häufig die Rolle eines Wegweisers für den praktischen Gebrauch, der von den Ḥadîthen zu machen ist, antritt.[2] Sehr häufig findet man in der Glosse zu einzelnen Traditionen die Bemerkung, dass das in derselben ausgesprochene Gesetz nicht imperative, sondern bloss facultative Bedeutung habe;[3] da sagt er gewöhnlich huwa al-adab oder lejsa bi-wâġib oder ähnliches.[4] Solche Bemerkungen hat er seinen Hörern wohl im mündlichen Vortrag seines Buches geäussert. Darauf deutet besonders die in den Sunan al-Dârimî überaus häufig wiederkehrende Glosse: Man fragte den Abû Muḥammed oder den ʿAbdallâh (d. i. den Verfasser): Hältst du dich (in der gesetzlichen Praxis) an dies Ḥadîth (taḳûl bihi oder taʾchuḏ bihi)? Darauf antwortet er zuweilen positiv,[5] häufig auch negativ[6] oder ausweichend, z. B. ḳaum jaḳûlûna: es giebt Leute, die sich daran halten,[7] so wie er bei einzelnen Traditionen auf die sich daran knüpfenden Differenzen zwischen Ahl al-ʿIrâḳ und Ahl al-Ḥiġâz oder anderen Gruppen hinweist.[8] Er führt so wie die anderen Sunanverfasser, die einander entgegengesetzten Ḥadîthe an,[9] und entscheidet sich zuweilen in ganz selbständiger Weise und im Widerspruch mit anerkannten Autoritäten für die eine oder die andere: „Abû Muḥammed (der Verf.) sagt: Aḥmed b. Ḥanbal hat das Ḥadîth des ʿAmr b. Murra für richtig erklärt; ich aber entscheide mich für das Ḥadîth des Jezîd b. Zijâd“.[10]

Es wäre sehr schwer und für uns auch sicherlich unnütz, dem Geschmacke der orientalischen Theologen heute nachzuspüren, um zu ergründen, warum diese Sunan al-Dârimî nicht die Achtung erlangen konnten, welche den anderen vier Sunanwerken gezollt wurde. Es wird wohl zu

---

1) z. B. p. 60 Ġerîr ʿan ʿÂṣim: ich denke nicht, dass dies Ġ. von ʿÂ. gehört habe. p. 91 ʿAbd al-Karîm ist dem matrûk ähnlich. p. 359 ʿOthmân b. Saʿd ist ḍaʿîf. Sehr häufig weist er selbst darauf hin, dass die in der Isnâdkette erwähnten Gewährsmänner mit einander niemals in Verkehr standen, p. 315. 331. 358. Er macht auf Verschiedenheiten im Isnâd aufmerksam und corrigirt zuweilen die Fehler oder erörtert die Unbestimmtheit derselben, p. 261. 265. 326. 338. 432.

2) p. 90 fadalla fiʾl rasûl Allâh etc., vgl. p. 253. 255. 262. 266.

3) Ẓâhiriten p. 70 ff.

4) Al-Dârimî p. 90. 91. 284.

5) ibid. p. 114. 196. 197. 230. 250. 254. 351, faʾaunaʾa biraʾsihî p. 349.

6) p. 11. 98. 116. 156.

7) p. 342, oder er sagt lâ adrî p. 101.

8) p. 118. 244.

9) Besonders p. 177 bietet dafür ein Beispiel.

10) p. 152.

dieser Zurücksetzung der Umstand beigetragen haben, dass — wie aus den zu diesem Zwecke soeben hervorgehobenen Momenten ersichtlich ist — bei dem Bilde der Unbestimmtheit und dem Hin- und Hertasten, welches der Verfasser selbst gegenüber dem von ihm dargereichten Material bietet, sein Werk wohl als Quelle für die Meinungen seiner Zeit, nicht aber als maassgebender Codex traditionum geeignet erschien. Und noch ein Umstand. Der Codex des Dârimî ist auch seinem Umfange nach wenig erschöpfend. Für die kleinen Details, für welche Abû Dâwûd und Al-Nasâ'î vorsorgen, bietet er gar nichts. Kaum ein gutes Drittel der anderen Sunanwerke umfassend, erstreckt er sich auch auf die nichtgesetzlichen Kapitel des Ḥadîth[1] — darum hat man ihn auch zuweilen Ǵâmiʿ (vgl. oben p. 231) genannt[2] — und man kann sich nun die Geringfügigkeit des Umfanges vorstellen, in welchem er das ganze grosse Gebiet der Gesetzkunde erledigt. Also sowohl die Beschränktheit des Stoffes, als auch die Anlage des Buches werden dazu beigetragen haben, dass Al-Dârimî neben seinen jüngeren Zeitgenossen nicht in Betracht gezogen und im Iǵmâʿ der muhammedanischen Welt nicht jenen Autoritäten angereiht wurde.

Die Sunan al-Dârimî sind wenigstens nicht der Vergessenheit anheimgefallen; sie wurden studirt, viel citirt und noch in allerneuester Zeit ist die Veranstaltung einer Ausgabe dieser Sunan ein Bedürfniss gewesen. Es entstanden aber zur Zeit der Muṣannafât auch solche Werke, welche unter dem Einflusse, den die „sechs Bücher" in der muhammedanischen Welt erlangten, vollends verdrängt wurden, der Vergessenheit anheimfielen und nicht einmal, wie Al-Dârimî, im gelehrten Verkehr Berücksichtigung finden. Im selben Zeitalter verfasste — um nur ein Beispiel zu erwähnen — im Andalus ein im orientalischen Islam geschulter Traditionsgelehrter von christlicher Abstammung,[3] Baḳî b. Machlad al-Ḳurṭubî (st. 276) ein Muṣannaf ganz eigener Art. Sein Traditionswerk ist zugleich Muṣannaf und Musnad, oder besser, der Versuch eines Ueberganges von letzterem zum erstern. Es geht nämlich zunächst von den Isnâdautoritäten — er führt von nicht weniger als 1300 „Genossen"[4] an — aus, wie Aḥmed b. Ḥanbal, aber die Ueberlieferungen jedes einzelnen dieser Autoritäten werden nach dem Gesichtspunkte der Kapitel der Gesetzwissenschaft angeordnet.[5] Es ist nicht zu verwundern, dass eine solche Sammlung selbst in ihrer

---

1) z. B. die einleitenden Kapitel; ferner p. 272 ff. 363 ff. 422 ff.

2) So betitelt sich z. B. das Leidener handschriftliche Exemplar des Dârimî: Kitab al-musnad al-ǵâmiʿ, Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 49.

3) vgl. Dozy, ZDMG. XX, p. 598.

4) Von Abû Hurejra hat er 5374 Traditionen. Al-Nawawî I, p. 37.

5) Ibn Bashkuwâl nr. 277 p. 516.

Heimath von den viel praktischer angelegten „sechs Büchern" verdrängt wurde. Dazu wird allerdings auch der Umstand beigetragen haben, dass dieser Baḳî wegen seiner selbständigen Stellung zu den theologischen Streitfragen seiner Zeit bei seinen Collegen nicht am besten angeschrieben war; er hatte, wie jeder selbständige Denker, von dem theologischen Trosse viel zu leiden.[1] Kurze Zeit scheint man sich jedoch mit seinem Werke beschäftigt zu haben; der im Jahre 318 verstorbene Ibn Achî Râfiʿ verfasste ein Compendium desselben,[2] und wohl seinem Beispiele folgend, legten Abû-l-ʿAbbâs al-Nîsâbûrî (st. 313), Abû Isḥâḳ al-Iṣfahânî (st. 353) und Al-ʿAssâl (st. 349) nach inhaltlichen Momenten angeordnete Musnadsammlungen an.[3]

Von allen den in diese Reihe gehörigen Literaturproducten des III. Jahrhunderts sind also nur jene „sechs Bücher" zu kanonischer Anerkennung gelangt. Diese sind es, auf welche man sich beruft, um die traditionelle Lehre in einer bestimmten Frage zu erkennen. Spricht man auf traditionellem Gebiet von Muṣannifîn und Muṣannafât, so hat man die beiden Ṣaḥîḥe und jene Sunan-werke, beziehungsweise ihre Verfasser im Sinne. So schreibt z. B. Al-Nawawî gelegentlich der Entscheidung in einer rituellen Frage: „huwa ṣaḥîḥ fî madhab al-Shâfiʿî bi-ttifâḳ al-muṣannifîn", d. h. dies ist das Richtige nach der Schullehre des Shâfiʿî in Uebereinstimmung mit den Verfassern" — nachdem er sich diesbezüglich auf Al-Buchârî, Abû Dâwûd und Al-Tirmidî berufen hatte.[4]

Wir sind nicht in der Lage, mit chronologischer Genauigkeit den Zeitpunkt feststellen zu können, welcher den Consensus publicus für die beiden Ṣaḥîḥe zur Reife brachte, ebensowenig wie wir die Zeit bestimmen können, in welcher sich die Gunst des Igmâʿ auf die „sechs Bücher" ausdehnte. Nichtsdestoweniger glauben wir für die Beantwortung der letztern Frage zwei Daten, ein negatives und ein positives, als feste chronologische Ausgangspunkte benutzen zu können. Erstens: dass in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts die allgemeine Anerkennung der „sechs Bücher" noch nicht durchgedrungen war. Dies wird aus der Thatsache ersichtlich, dass der in besonderem theologischen Ansehen stehende (man nennt ihn: al-ḥuggâ, das Beweisargument) Saʿîd ibn al-Sakan, der in Aegypten im Jahre 353 starb, auf das Ansuchen, dass er aus der grossen Masse von religiöser Literatur, welche sich bis zu jener Zeit aufgehäuft hatte, die

1) Al-bajân al-muġrib II, p. 112 f.

2) Ṭab. Ḥuff. XII, nr. 11.

3) ṣannafa al-musnad ʿalâ-l-tarâgim ibid. nr. 25. Al-musnad ʿalâ-l-abwâb ibid. nr. 4. Ḥ. Ch. V, p. 534, nr. 11997.

4) Manthûrât fol. 8ᵃ.

wichtigsten Dinge anweise, aus seinem Hause vier Bündel brachte, welche er vor den Leuten niederlegte mit den Worten: „Dies sind die Grundlagen des Islam: das Buch des Buchârî, das des Muslim, des Abû Dâwûd und des Nasâ'î“.[1] Es hatte sich also zu jener Zeit bereits die Neigung geltend gemacht, den Kreis der kanonischen Traditionssammlungen über die beiden Ṣaḥîḥe hinaus auszudehnen, derselbe konnte sich aber damals noch nicht auf die „sechs Bücher“ erstreckt haben. Zweitens: dass zu Ende des V. oder Anfang des VI. Jahrhunderts bereits Al-Tirmiḏî und Ibn Mâǵa in diesen Kreis mit einbezogen wurden. Gegen Al-Tirmiḏî hat noch Ibn Ḥazm (st. 456) einige Bedenken. Am längsten erhielten sich dieselben hinsichtlich des Ibn Mâǵa, wegen der vielen sog. schwachen (ḍa'îf) Traditionen, denen er die Aufnahme in sein Corpus traditionum nicht versagte. Um die soeben angegebene Zeit begegnen wir den ersten Versuchen der Anerkennung dieser beiden bisher als nicht vollgültig betrachteten Sammlungen; diese Versuche wurden aber nur vereinzelt angeregt, während manche Zeichen dafür sprechen, dass die Bedenken gegen Ibn Mâǵa sich noch fast ein Jahrhundert hindurch aufrecht erhielten. Der in Mekka lebende spanische Gelehrte Razîn b. Mu'âwija aus Saragossa (st. 535) verfasste ein Compendium der sechs Ṣaḥîḥ-bücher,[2] aber Ibn Mâǵa ist dieser Arbeit nicht als Quelle zu Grunde gelegt; neben den fünf Büchern berücksichtigt der Verf. das Muwaṭṭa'. Auch Muḥammed 'Abd al-ḥaḳḳ al-Azdî, genannt Ibn al-Charrâṭ, aus Sevilla (st. 581), räumt dem Ibn Mâǵa noch keinen Platz ein unter den Quellen seiner Compilation Al-aḥkâm al-kubrâ, welches er auf die anerkannten kanonischen Sammlungen gründete.[3] Muḥammed b. Abî 'Othmân al-Ḥâzimî aus Hamadân (st. 584) kennt nur „al-a'immat al-chamsa“.[4] Der Versuch, dem Ibn Mâǵa Bürgerrecht unter den kanonischen Autoritäten zu verschaffen, war zu dieser Zeit schon unternommen; derselbe wurde von Abû-l-faḍl Muḥammed b. Ṭâhir al-Maḳdisî (st. 507) angeregt,[5] aber nur mit theilweisem Erfolg durchgeführt. Während wir in den soeben erwähnten zusammenfassenden Werken aus jener Zeit der Berücksichtigung des Ibn Mâǵa noch nicht begegnen und der strenge 'irâḳische Gelehrte Ibn al-Ǵauzî

1) Tab. Ḥuff. XII, nr. 38.

2) Ḥ. Ch. II, p. 129. III, p. 132 taǵrîd al-ṣiḥâḥ al-sitta. Das Buch des Razîn wird vom Verfasser des Madchal sehr häufig benutzt.

3) Katalog der arab. Hschrr. des Brit. Museum p. 712[b] nr. 1574, vgl. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 248.

4) Bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 40, nr. 1141, 13.

5) Tab. Ḥuff. XV, nr. 21 wird er ein Ẓâhirite genannt, womit zu vgl. Ẓâhiriten p. 118 Anm. 4. Ueber die Aufnahme des Ibn Mâǵa: Vorrede zu Al-Dârimî p. 7 (nach Ibn Ḥaǵar), Ḥ. Ch. V, p. 175, 1, Ahlwardt, l. c. p. 95 nr. 1254; über Abû-l-faḍl vgl. auch Jâḳût IV, p. 602 oben.

(st. 597) noch viel später in seinem „Musnad-sammler“ (Ǵâmiʿ al-masânîd) die seither erfolgten Anregungen hinsichtlich der Anerkennung gewisser Traditionssammlungen unberücksichtigt lässt,[1] erfahren wir von Al-Bagawî (st. 516), dass er unter den Quellen seiner bekannten Compilation Maṣâbîḥ al-sunna, oder wie sie noch anders genannt wird: Maṣâbîḥ al-duǵâ,[2] dem Ibn Mâǵa bereits Berücksichtigung widmet, ja sogar den Kreis seiner Autoritäten auch auf Al-Dârimî ausdehnt. Einen weitern Versuch, den I. M. in der kanonischen Literatur festen Fuss fassen zu lassen, macht einige Jahrzehnte später ʿAbd al-Ǵanî al-Ǵammâʿîlî (st. 600)[3] in seinem Werke „Al-ikmâl“ oder richtiger „Al-kamâl fî maʿrifat al-riǵâl“,[4] in welchem die Autoritäten der „sechs Bücher“ in Betracht gezogen werden. Dieser erneuerte Versuch, die Sunan Ibn Mâǵa den bereits anerkannten kanonischen Schriften gleichzustellen, scheint von grösserem Erfolg begleitet zu sein, als der seines Vorgängers. Dies zeigt die in der Folgezeit bereits allgemein werdende Berücksichtigung der „sechs Bücher“ in der Literatur. Ibn al-Naǵǵâr (st. 643) fasst die „Riǵâl al-kutub al-sitta“ unter einer einheitlichen Kategorie zusammen;[5] Ibn Tejmija (st. 652) legt seinem Al-muntaḳâ fî-l-aḥkam[6] die „sechs Bücher“, einschliesslich Ibn Mâǵa, zu Grunde,[7] Naǵîb al-dîn ibn al-ṣejḳal (st. 672) sammelt die Ḥadîthe jener Riǵâl, welche von den „sechs Imâmen“ als Autoritäten angeführt werden.[8] Desgleichen wird Ibn Mâǵa in einem zusammenfassenden Werke des Shams al-dîn al-Ǵazarî (st. 711) neben den Verfassern der anderen fünf Bücher bereits als unbestrittene Autorität anerkannt,[9] sowie auch Jûsuf al-Mizzî (st. 742) die „Aṭrâf al-kutub al-sitta“ zusammen behandelt.[10] Wir können demnach behaupten, dass die Zusammenfassung der „sechs Bücher“, wie sie noch heute im Islam als gültig anerkannt wird, im VII. Jahrhundert in das Gemeingefühl der muhammedanischen Theologen eingedrungen ist.

Trotzdem aber diese Werke von nun ab als die wichtigsten Quellen der religiösen Lehre betrachtet werden, hat die öffentliche Meinung des Islam die beiden Ṣaḥîḥe auch fürder auf ein höheres Niveau gestellt,

1) Darüber spricht er selbst in seinem Buche Kitâb al-ḳuṣṣâṣ wal-mudakkirîn fol. 179, vgl. Katalog der Leidener Bibl. IV, p. 320, 1.

2) Loth, Catal. of India Office p. 35 nr. 49.

3) Al-Bagamaʿwî, Aǵlâ masânîd p. 30, 3 ff., über dies Werk s. oben p. 193.

4) Jâḳût II, p. 113, 17.

5) Ḥ. Ch. I, p. 290, 1.

6) Catal. Brit. Mus. p. 540ᵇ nr. 1192.

7) Dies Werk führt anderwärts den Titel: Al-m. fî-l-achbâr; denselben führt auch die gedruckte Ausgabe von Bûlâḳ in 7 Bdn. Jahresber. DMG. 1879, p. 148 nr. 75.

8) Ahlwardt, Berliner Katal. II, p. 258 nr. 1577.

9) Ḥ. Ch. V, p. 175.

10) Ahlwardt a. a. O. II, p. 175 nr. 1375.

als die neben denselben stehenden vier Bücher. Immer überragen jene die letzteren; darauf deutet die literarische Gewohnheit, neben Al-Buchârî und Muslim von den „Vieren" (al-arbaʿa) als besonderer Gruppe zu sprechen.[1] Jene bleiben vorzugsweise: Al-shejchân,[2] denen eine hervorragende Stellung unter den Al-aʾimmat al-sitta,[3] mit denen sie für die Praxis zusammengefasst werden, zugestanden wird.

Obwohl nun die Anerkennung der „sechs Bücher" als Kanon sich im Laufe des VII. Jahrhunderts inmitten eines grossen Theiles der muhammedanischen Welt vollzog, könnte man doch nicht sagen, dass die kanonische Bedeutsamkeit derselben in dem Sinne, wie wir dieselbe in den späteren Jahrhunderten bis auf unsere Zeit beobachten können, gleich von allem Anfang an in allen Kreisen durchdrang. Man muss wohl auch mit dem Umstande rechnen, dass die von Syrien ausgehenden Bestrebungen nur langsam im ganzen Umfange der muhammedanischen Theologenwelt bekannt wurden und dass dieselben vorläufig nur in individuellen Gutachten einzelner Gelehrten ihre Grundlage hatten. Es gab in der ersten Zeit immer noch selbständige Köpfe, welche sich von der Zusammenfassung der „sechs Bücher" nicht beeinflussen liessen, welche vielmehr die in früheren Zeiten gegen die Sunan Ibn Mâǵa herrschenden Scrupel noch weiter nährten und die Gleichberechtigung jenes Werkes mit den übrigen Sunanwerken nicht anerkennen mochten. Diese Voraussetzung erklärt uns die Erscheinung, dass im VII. Jahrhundert Abû ʿAmr ʿOthmân ibn al-Ṣalâḥ (st. 643), Verfasser des isagogischen Werkes ʿUlûm al-ḥadîth,[4] mit Ausschluss des Ibn Mâǵa von fünf Grundwerken redet[5] und dass nach ihm Al-Nawawî (st. 676), der das soeben erwähnte Werk des Ibn al-Ṣalâḥ bearbeitete und auch in seinen anderen Werken reichlich benutzt hat, noch immer nur „fünf Bücher" (al-kutub al-chamsa) anerkennt und die Sunan des Ibn Mâǵa ausdrücklich auf eine Linie mit dem Musnad Ibn Ḥanbal stellt.[6] Auch später noch haben solche Autoritäten, welche die Sechserzahl aufrecht erhalten wollten, an Stelle des Ibn Mâǵa das Muwaṭṭaʾ des Mâlik oder das Musnad des Dârimî

---

1) Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 76. 92. 100; IX, nr. 56. Al-Buchârî wal-arbaʿa oder Muslim wal-arbaʿa ibid. nr. 2. 14. 53, Al-Kutubî I, p. 209 penult. Wenn Ṭab. Ḥuff. VIII, nr. 103. IX, nr. 11 von al-aʾimmat al-chamsa die Rede ist, so ist darunter zu verstehen: Al-Buchârî + al-arbaʿa.

2) ibid. VIII, nr. 61.

3) ibid. nr. 77. 90. 95. 96. 99. 104. 105. 114. 119.

4) s. oben p. 187.

5) Taḳrîb fol. 35a. Ḥ. Ch. V, p. 174 ult.

6) Einleitung zu Muslim I, p. 5. 70, vgl. Fleischer, Codd. arab. etc. Bibl. Senat. Lipsiens. p. 485b unten, Loth's Catalogue of the Arab. Manusc. in the Library of the India Office p. 86a oben.

gesetzt.[1] Noch im VIII. Jahrhundert, zur Zeit der Entstehung des Mishkât al-maṣâbîḥ vom Schejch Walî al-dîn Abû ʿAbdallâh (st. 737), wird diese Ungewissheit hinsichtlich des sechsten der „sechs Bücher" constatirt, aber der Verfasser der soeben erwähnten Compilation entscheidet dieselbe zu Gunsten des Ibn Mâġa,[2] während Ibn Chaldûn (st. 808), ohne den Ibn Mâġa auch nur mit Namen zu nennen, nur von „al-ummahât al-chams", d. h. fünf Grundwerken, spricht.[3] Neuern Datums ist wohl der Versuch, der Pietät für Mâlik und sein Werk dadurch Ausdruck zu geben, dass man dasselbe als siebentes neben die kanonisch anerkannten „sechs Bücher" stellte und mit Einschluss desselben von Al-kutub al-sabʿa al-ḥadîthijja spricht.[4]

XIV.

Es kann nicht übersehen werden, dass die kanonische Zusammenfassung der „sechs Bücher" das Werk des östlichen Islam war. Im Maġrib war zur Zeit, als jene Anschauung im östlichen Islam sich ausgestaltete, bereits eine noch breitere Berücksichtigung der mittlerweile stark angewachsenen Traditionsliteratur — vgl. den nächsten Abschnitt — zur Geltung gekommen. Es ist dort am Ende des VI. Jahrhunderts von „Al-muṣannafât al-ʿashara", den zehn Muṣannaf-werken, wie von einem geschlossenen Kanon die Rede. Diese zehn Werke sind jene, die der dritte Almohadenfürst, Abû Jûsuf Jaʿkûb, wie uns ein Zeitgenosse dieser Begebenheit, ʿAbd al-Wâḥid al-Marrâkoshî, berichtet, nach Beseitigung aller abgeleiteten Fikh-werke (furûʿ) zur Grundlage einer Compilation macht, welche er zum Gesetzbuch seines Reiches erhob.[5] Es sind dies ausser den fünf Büchern noch: (6) das Muwaṭṭaʾ, (7) die Sunan des Bazzâr (st. 440), (8) das Musnad des Ibn Abî Shîba (st. 264), (9) die Sunan des Dâraḳuṭnî (st. 385) und endlich (10) die Sunan des Bejhaḳî (st. 458). Die Sunan des Ibn Mâġa finden in dieser Zusammenfassung keine Berücksichtigung. Dass im Maġrib die kanonische Sanctionirung von „zehn Büchern" zur Zeit des Abû Jûsuf bereits allgemein anerkannt war, ist aus dem Umstand ersichtlich, dass der andalusische Gelehrte Abû-l-ʿAbbâs Aḥmed ibn Maʿadd[6] al-Tuġîbî aus Iḳlîsh

---

1) Bei Salisbury p. 137, Risch p. 38 oben.

2) Harrington, Remarks upon the authorities of Musulman Law, in Asiatik Researches X (Calcutta 1808) p. 477 Anm.

3) Mukaddima p. 370, 8.

4) ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî, ZDMG. XVI, p. 666 nr. 58 (vgl. ibid. nr. 50 al-kutub al-sitta wa-Muwaṭṭaʾ Mâlik). Auch der moderne muhammedanische Schriftsteller Al-Baġamaʿwî fasst al-uṣûl al-sabʿa in diesem Sinne zusammen. Masânîd p. 14.

5) History of the Almohades ed. Dozy, 2. Aufl., p. 202.

6) Bei Jâḳût I, p. 339, 8 Maʿrûf.

(st. ca. 550) seinem Werke „die berühmten Sammlungen, d. i. zehn Bücher" zu Grunde gelegt hatte; an Stelle des Bejhaḳî begegnen wir jedoch bei ihm dem Traditionswerk des ʿAlî b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Baġawî.[1]

Aber auch im Mashriḳ blieb man nach dem VII. Jahrhundert beim Sechserkanon nicht stehen. Als Hauptwerke des Ḥadîth wurden wohl die „sechs Bücher" bald allgemein anerkannt, aber man hätte es bei der Pietät für die ʿUlamâʾ al-umma als Ungerechtigkeit betrachtet, den alten Musnad's, welche bisher völlig leer ausgegangen waren, nicht wenigstens einen Theil der Ehre zu erweisen, deren man die Muṣannafât des III. Jahrhunderts für würdig hielt. Während jedoch im Maġrib der Zehnerkanon seine Entstehung dem Streben verdankt, für die praktische Gesetzkunde die besten Quellen und Grundlagen festzusetzen, ist die Zehnersammlung im Osten bloss das Resultat des Bestrebens, die geachteten Autoritäten der Vergangenheit, auf deren Werke eben auch aus praktischen Gründen innerhalb der „Sitta" keine Rücksicht genommen werden konnte, mindestens literarisch zu rehabilitiren. Desshalb hat auch dieser Zehnerkanon im Osten keine feste Autorität erlangt, so wie ihm dies im Westen unter officieller Bevormundung gelungen war, und auch die Auswahl der „zehn Werke" ist nicht unabänderlich festgesetzt, vielmehr ist dieselbe der subjectiven Neigung anheimgestellt. Wir begegnen ihnen hier nicht früher als im VIII. Jahrhundert. Da verfasste der Traditionsgelehrte Shams al-dîn al-Ḥusejnî aus Damaskus (st. 765) ein Buch unter dem Titel „Al-tadkira fî riġâl al-ʿashara"; darin sollten alle in den Isnâden der „zehn Bücher" vorkommenden Gewährsmänner behandelt werden, so wie sich die traditionswissenschaftliche Literatur in früheren Zeiten mit der Behandlung der „Riġâl" der beiden Ṣaḥîḥe, später mit den „Riġâl al-kutub al-sitta"[2] beschäftigt hatte. Die zehn Bücher sind hier ganz willkürlich ausgewählt; in die Reihe derselben gehören ausser den sechs Büchern noch: (7) das Muwaṭṭaʾ, (8) Al-Musnad (vielleicht das des Aḥmed b. Ḥanbal?), (9) das Musnad des Shâfiʿî, (10) das des Abû Ḥanîfa.[3] Der bekannte Ibn Ḥaġar al-ʿAsḳalânî fasst gleichfalls „zehn Bücher" in einem seiner Werke zusammen, nämlich „Aṭrâf al-kutub al-ʿashara wal-musnad al-ḥanbalî";[4] unter Aṭrâf versteht man Anfang und Ende der Isnâde, den „Genossen", auf welchen eine Tradition zurückgeführt wird und den jüngsten Gewährsmann, der dieselbe in Verkehr bringt. Da nun

---

1) Catalog. Codic. Lugd. Batav. 2. Aufl., I, p. 211 = 1. Aufl., IV, p. 76, vgl. noch p. 101, Ahlwardt, Berliner Catalog II, p. 123 nr. 1298.

2) Tab. Ḥuff. XXI, nr. 9 Al-Dahabî.

3) ibid. XXII, nr. 8. Unverständlich ist die Zusammenstellung (der sechs Bücher?) ibid. XXIV, nr. 10.

4) ibid. XXIV, nr. 12.

hier von „zehn Büchern und dem Musnad des Ibn Ḥanbal“ die Rede ist, nicht aber von elf Büchern, so ist vorauszusetzen, dass man unter den Zehn eine in gewissem Sinne zusammengehörende Reihe von Ḥadîth-werken zu verstehen hat.

XV.

Die Blüthezeit der Literatur des Islam war von sehr kurzer Dauer. So unglaublich rasch, wie sich diese Literatur aus ihren Anfängen herausentwickelte und in allen Zweigen zu staunenswerther Blüthe sich entfaltete, so rasch verfällt auch ihr frisches unmittelbares Wesen, um trockener geistloser Compilation den Platz zu räumen; einige grosse Schriftsteller, welche als Ausnahmen hervorragen, beleuchten um so greller den allgemeinen Stand der geistigen Production. Im V. Jahrhundert des Islam weist die Literatur, besonders auf religiösem Gebiete — Al-Ġazâlî ist hier der letzte Schriftsteller mit selbständigen Ideen — bereits wenig originelle Conceptionen, kaum noch selbständige Gesichtspunkte auf; das Compiliren, das Verfassen von Commentaren und Glossen ist in vollem Schwunge. Aus mehreren älteren Büchern wird ein neues zusammengearbeitet oder aus einem grossen Werke wird eine Epitome ausgezogen (muchtaṣar): dies kennzeichnet mit wenigen Ausnahmen die literarische Thätigkeit der folgenden Zeit.

Wenn ein arabischer Kritiker das X. Jahrhundert als den Zeitpunkt ansetzt, in welchem es kaum mehr Verfasser, sondern nur noch „Copisten“ giebt,[1] so ist er gegen das vorangegangene halbe Jahrtausend viel zu nachsichtig. Schon Al-Muḳaddasî (IV. Jahrhundert) ist in der Lage, die Klage auszusprechen, dass einige seiner Vorgänger nur Compilatoren waren, und sich selbst gleichsam als rühmliche Ausnahme von der gangbarn Richtung des literarischen Wesens hinzustellen, indem er es als bezeichnende Eigenschaft seines Werkes erwähnt, dass er nur Neues und bisher Unerhörtes bietet.[2] Das Compiliren nimmt nun stufenweise überhand, es macht bis zu Al-Sujûṭî (st. 911), der den Höhepunkt der neuern muhammedanischen Literatur bezeichnet,[3] die verschiedensten Stadien durch, und diese Entwicke-

---

1) ʿOmar b. Mejmûn al-Maġribî, ZDMG. XXVIII, p. 318.

2) Al-Muḳaddasî ed. de Goeje p. 241.

3) Al-Sachâwî (bei Meursinge, Ṭab. al-mufassirîn p. 22, 10) hat das plagiatorische Wesen dieses Schriftstellers — dessen Compilationen wir jedoch dafür dankbar sein müssen, dass in denselben viele Ueberreste verlorener und seltener Bücher aufbewahrt sind — richtig charakterisirt. Dennoch ist es gerade Al-Sujûṭî, der eine Makame schrieb über „den Unterschied zwischen Verfasser und Plagiator“ (Catalog. Codicum arabicorum Bibl. Lugd. Batav. 2. Aufl. 1, p. 237. In der lithographischen Ausgabe der Sujûṭî'schen Makamen (ohne Ort 1275) findet sich dieselbe nicht.

lung weist ein stetiges Abnehmen origineller Productivität, ein Zunehmen der flachsten Art der Büchermacherei auf, die man von Plagiaten kaum mehr unterscheiden kann. Schon ein relativ älterer Schriftsteller, Al-Ḥuṣrî (V. Jahrhundert), ist eine wahre literarische Elster und bekennt sich zu dem Grundsatze: „Im Zusammenstellen meines Buches kommt mir nicht mehr Ruhm zu, als die schöne Auswahl; die Auswahl des Menschen ist ein Stück seines Geistes."[1] Im X. Jahrhundert charakterisirt ein historischer Schriftsteller die literarischen Verhältnisse seiner Zeit mit den Worten: „Das Verfassen ist in unserer Zeit nichts anderes, als das Sammeln dessen, was zerstreut zu finden und das Zusammenleimen dessen, was zerbröckelt ist.[2] Es kam im Laufe des literarischen Verfalles so weit, dass man das lose Aneinanderreihen von Lesefrüchten, selbst ohne leitende Gesichtspunkte — wie wir dies z. B. in den Kullijjât des Abû-l-Baḳâʾ, oder im Safînat al-Râġib (Bûlâḳ 1253) vor Augen haben — bereits Literatur nannte, und man rühmte den Sammler desto überschwänglicher, je mehr Bände er mit seinen Collectaneen anfüllte. Die Collectaneen von Bahâʾ al-dîn al-ʿÂmilî — an welchen die Orientalen so viel Geschmack finden[3] — werden durch frühere Arbeiten ähnlicher Art in Schatten gestellt. Der andalusische Geschichtsschreiber Abû-l-Ḥasan b. Saʿîd, der den Lesern des Maḳḳarî wohl bekannt ist, verfasste unter dem Namen Marzama[4] ein Collectaneenwerk voller schönwissenschaftlicher und historischer Notizen, dessen Umfang als eine Kameelladung angegeben wird.[5]

Die orientalischen Schriftsteller hatten in Bezug auf literarisches Eigenthum stets ein weites Gewissen. Auf einem Plagiatorenindex würden sich sehr bedeutende Namen zusammenfinden. Schon in älterer Zeit beginnt dies Unwesen in der muhammedanischen Literatur.[6] Wie freibeuterisch z. B. bereits Al-Thaʿâlibî (st. 430) vorging, haben wir Gelegenheit gehabt anderswo weitläufiger nachzuweisen.[7] Im VII. Jahrhundert schreibt ʿImâd al-dîn ibn

---

1) Zahr al-âdâb I, p. 4. 2) Ibn Ẓuhejra, Cron. Mekk. II, p. 328 penult.

3) Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîʿa p. 27.

4) Bündel. Aehnliche Titel liebten die Collectaneenmacher ihren Sammlungen zu geben. Bahâʾ al-dîn nennt eines seiner Bücher „Futtersack" (michlât).

5) Al-Maḳḳarî I, p. 640. Eine Collectaneenarbeit dieser Art von geradezu fabelhaftem Umfange erwähnt Ṭâsh köprüzade in seiner osmanischen Gelehrtengeschichte Al-Shaḳâʾiḳ al-Noʿmânijja (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, H. O. nr. 122) I, fol. 105ᵃ. Der Verf. ist Mewlânâ Muʾajjad zâde, Anfang des X. Jahrhunderts.

6) Al-Masʿûdî beschuldigt den Ibn Ḳutejba, den Inhalt des Werkes Al-achbâr al-ṭiwâl (ed. Guirgass) sich angeeignet und als sein eigenes Werk ausgegeben zu haben. Ḥ. Ch. II, p. 105.

7) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern III (1873) p. 29 ff.

al-Athîr den historischen Commentar des Ibn Badrûn einfach ab und eignet sich das Werk ohne viel Scrupel zu, ohne den wirklichen Verfasser auch nur anzudeuten.[1] Ohne sich viel zu bedenken, plagirte im VIII. Jahrhundert ʿOmar b. al-Mulaḳḳin, von dem ein Biograph meldet, dass der grösste Theil seiner 300 Werke Diebstahl aus den Werken anderer Autoren sei.[2] Dass der berühmte Al-Maḳrîzî in dieser Beziehung nicht viel Scrupel hatte, erfahren wir mit Bezug auf sein grosses historisches Werk aus der Biographie des Sachâwî, der ihn beschuldigt, sich das Werk eines Vorgängers (Al-Auḥadî) einfach angeeignet zu haben,[3] und diese Beschuldigung gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn wir wissen, dass derselbe Al-Maḳrîzî auch den Ibn Ḥazm wörtlich abgeschrieben hat, ohne ihn auch nur einmal zu nennen.[4]

Auch die Traditionswissenschaft hatte mit ihren ersten Klassikern ihre Blüthezeit zurückgelegt. Mit dem Abschluss jener Literatur, die wir soeben als die kanonische dargestellt haben, beginnt schrankenloses Compiliren um sich zu greifen. Zwar konnte die Ḥadîthliteratur ihrer Natur und Anlage nach auch in ihrer klassischen Epoche im Grunde genommen nichts anderes als die Frucht compilirender, zusammentragender Thätigkeit sein. Aber es ist aus dem Bisherigen ersichtlich gewesen, dass sich die Selbständigkeit der klassischen Sammler in der Bethätigung selbständiger Gesichtspunkte der Sammelthätigkeit und in kritischer Abwägung, theils auch in praktischer Verwerthung und Bearbeitung des Gesammelten offenbart, und um so mehr hervortritt, als wir den Anfängen dieser Literatur näher kommen. Schon in den jüngeren Theilen der „sechs Bücher“ begegnen wir dem Verfalle der literarischen Kraft, welche fortan seit dem V. Jahrhundert vollends in compilatorischen Uebungen versumpft.[5]

Dies eine muss aber hervorgehoben werden, dass auch die späteren literarischen Vertreter der Traditionswissenschaft mit ihren Compilationen bestimmte Zwecke verfolgen und dieselben mit der Absicht anlegten, dem

---

1) Dozy, Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, Einleitung p. 31.

2) Al-Sachâwî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 133, fol. 117[a].

3) Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte I, p. XII.

4) Ẓâhiriten p. 202.

5) Das letzte der originellen Ḥadîthwerke, welches auch späterhin — wenn auch nicht gar zu häufig — Gegenstand des Studiums und der Bearbeitung gebildet hat, ist das Ṣaḥîḥ des Ibn Ḥibbân (st. 354), wegen seiner gekünstelten, detaillirenden Disposition unter dem Namen Al-taḳâsîm wal-anwâʿ bekannt; eine von Ibn Ḥaǵar glossirte Handschrift einer spätern Bearbeitung dieses Werkes ist im British Museum vorhanden, Katalog p. 709[b] nr. 1570, ein Fragment bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 106 nr. 1268 (vgl. p. 123[a] oben). Im Asânîd al-muḥaddithîn findet man eine nähere Beschreibung der Disposition dieses Ḥadîth-werkes.

Studium des Ḥadîth durch praktische Momente nützlich zu werden. Diesen Zweck streben sie nach mehreren Richtungen an. Erstens verfolgen sie die Tendenz, die kanonischen Werke zusammenzuarbeiten, und zwar entweder nur die beiden Ṣaḥîḥe (Ǵamʿ bejn al-ṣaḥîḥejn), wie z. B. die beiden andalusischen Theologen Al-Ḥumejdî aus Majorca (st. 488) und Ibn al-Charrâṭ aus Sevilla (st. 582),[1] oder sie erstrecken dies Werk der Zusammenarbeitung auf das ganze Gebiet der sechs kanonischen Bücher, zu welchen hin und wieder noch das eine oder das andere angesehene Werk (Musnad Aḥmed oder Al-Dârimî) hinzukommt. Je weiter die Entwickelung der Literatur vorwärtsschreitet, auf desto grössere Materialien werden diese Compilationen ausgedehnt. Im VIII. Jahrhundert legt ʿAlâ al-dîn al-Shejchî aus Baġdâd (st. 741) ausser den sechs Büchern noch das Musnad Aḥmed, Al-Muwaṭṭaʾ und Al-Dâraḳuṭnî seiner Sammelarbeit (Maḳbûl al-manḳûl) zu Grunde[2] und im IX. Jahrhundert dehnt Al-Sujûṭî dies Gebiet noch weiter aus, indem er in seinem „Ǵamʿ al-ǵawâmiʿ“ eine Compilation aller vorhandenen Sammlungen unter neue Gesichtspunkte bringt.[3] Durch das Erfinden neuer, wenn auch ganz nebensächlicher Eintheilungsmomente pflegte der grosse Compilator seinen Werken den Reiz der Neuheit zu verleihen. Mit einem gewissen kritischen System ist Abû Muḥammed al-Ḥusejn b. Masʿûd al-Baġawî (st. ca. 510) in seinem Maṣâbîḥ al-sunna vorgegangen. Er liefert eine aus sieben Grundwerken compilirte Sammlung, deren Materialien er nach einem festen Principe schichtet, insofern er innerhalb jeden Kapitels die aus den beiden Ṣaḥîḥen compilirten Stellen als ṣaḥîḥ, d. i. völlig gesunde Ḥadîthe, voraussendend, denselben dann eine Reihe von ḥasan, d. h. „schönen“ — so nennt er die aus den Sunanwerken übernommenen Ḥadîthe — folgen lässt, um dann hin und wieder noch als ǵarîb (seltsame) oder gar als ḍaʿîf ganz unsichere Traditionen anzuschliessen. In diesem Schichtungswerk war ihm Al-Tirmidî vorausgegangen, welcher zu allererst die „schönen“ Ḥadîthe unterschied.[4] Bei Al-Baġawî sind jedoch die verschieden qualificirten Aussprüche nach dem Grade der Beglaubigung übersichtlich geordnet und demzufolge hat sich auch dies Werk, namentlich in seiner durch Walî al-dîn al-Tabrîzi im VIII. Jahrhundert veranstalteten Bearbeitung (Mishkât al-maṣâbîḥ), seiner umfassenden Fülle und praktischen

---

1) vgl. Kairoer Katalog I, p. 214. British Museum nr. 1563 p. 705ª.

2) Kairoer Katalog I, p. 316.

3) H. Ch. II, p. 614, vgl. über die beiden grossen Sammelwerke des S. („Ǵamʿ al-ǵawâmiʿ“ und „Al-Ǵâmiʿ al-ṣaġîr“) Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 155 nr. 1351, p. 157 nr. 1353.

4) oben p. 252. Was in seiner Vorlage als ǵarîb bezeichnet ist, das hat Baġ. als solches aufgenommen, z. B. die Vogeltradition (oben p. 116), II, p. 200, 1.

Brauchbarkeit wegen bis in die allerneueste Zeit bei dem muhammedanischen Volke einer überaus günstigen Aufnahme und Verbreitung erfreut. Es ersetzt dem muhammedanischen Manne, namentlich dem Halbgelehrten, alle übrigen älteren Sammlungen, aus denen es selbst zusammengetragen ist, vermeidet allen lästigen Isnâd-pomp und ist — wie der Verfasser selbst in seiner Vorrede eingesteht — nicht so sehr auf gelehrte Pedantrie angelegt, als für die Erbauung berechnet. „Ich habe diese Ḥadîthe gesammelt für diejenigen, welche sich dem Gottesdienst hingeben, damit ihnen dies Werk neben dem Gottesbuche einen Antheil an den Sunan verleihe und ihnen zur Unterstützung diene in ihrer Absicht, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen." Obwohl ein jedes gesetzliches Kapitel des Ḥadîth vertreten ist, bemerkt man doch leicht das Ueberwiegen der ethischen und erbaulichen Theile.

Ein zweites Motiv, welches bei den späteren Sammlern vorherrscht, ist das Bestreben, ihre Zusammenstellungen auf einen bestimmten, inhaltlich abgegrenzten Kreis der in den Traditionsbüchern gesammelten Aḥadîth zu beschränken. Vom Gesichtspunkte des ethischen Verhaltens werden die Ḥadîthe in Werken unter dem Titel Al-targîb wal-tarhîb gesammelt, wie deren eines der nisâbûrische Theologe Al-Bejhaḳî (st. 458), oder später Zakî al-dîn al-Mundirî (st. 656), ohne sich darin ausschliesslich auf moralische Sätze zu beschränken, anlegte;[1] andere legen Gewicht auf die gesetzlichen Traditionen. Der berühmte Ibn Tejmija (st. 652) hob die Aḥadîth al-aḥkâm aus den sechs Büchern und dem Musnad Aḥmed heraus,[2] und darin waren ihm der Andalusier Ibn al-Charrâṭ al-Azdî (vgl. oben p. 262) und sein ḥanbalitischer Gesinnungsgenosse Al-Ǵammâʿîlî (p. 263) vorangegangen.[3]

Als drittes Motiv wäre das rein formale Streben zu erwähnen, die wichtigsten Ḥadîthe in ein leicht zugängliches Compendium derart zusammenzufassen, dass ein jeder Ausspruch leicht aufzufinden sei. Dies Streben führte, wie es scheint vom V. Jahrhundert an, zur alphabetischen Anordnung der Aussprüche,[4] ob nun nach den Namen der Gewährsmänner oder nach den Anfangsworten des Ausspruches selbst.[5] Damit sind aber die verschiedenen Gesichtspunkte bei weitem nicht erschöpft, unter welchen die Traditionsgelehrten der späteren muhammedanischen Generationen an die

---

1) Hschr. des Brit. Museum p. 720ᵃ. Ahlwardt II, p. 141 nr. 1328 ff., vgl. das Sammelwerk des Nawawî ibid. p. 145 nr. 1334. 2) vgl. oben p. 263.

3) Kairoer Katalog I, p. 249. 254. 261. 318. Ahlwardt II, p. 126 nr. 1304 ff.

4) z. B. der Cod. Warner nr. 355 der Leid. Biblioth., Katalog IV, p. 65—74. Die Hschr. nr. 1575 des British Museum, Katalog p. 713ᵃ, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 111 nr. 1278, p. 123 nr. 1298. Solche Werke sind auch die in Brill's Catalogue périodique nr. 345. 450 aufgeführten.

5) Auch Al-Sujûṭî befolgte die alphabetische Anordnung.

wiederholte Durcharbeitung der grossen Ḥadîthmaterialien gingen. Manche dieser neuen Sammlungen hatten, wie dies zum Theil auch von den bisher erwähnten Compilationen gilt, die allgemeine Tendenz, das Gebiet der Traditionen zu erweitern und Aussprüche, welche in früheren Zeiten von einer strengern Traditionsschule als unecht oder nicht genügend beglaubigt verworfen wurden, für die Religionsquellen zu revindiciren. Am wenigsten hat man in dieser Richtung auf dem gesetzlichen Gebiete Erweiterungen vornehmen können; am weitherzigsten ging man, hierin alten Anschauungen folgend,[1] auf dem Gebiete der paränetischen und legendarischen Traditionen vor. Da hat man beträchtliche Massen eingeschmuggelt, die in den Zeiten der sechs Bücher verworfen wurden oder zum Theil noch gar nicht vorhanden waren. Es schwand der Sinn für die Ausmerzung von handgreiflichen Fälschungen früherer und späterer Zeiten, und strengere Eiferer, wie Al-Chaṭîb al-Bagdâdî (st. 463) und der eifrigste Verfolger der Unterschiebungen, Ibn al-Ǵauzî (st. 597), der eine grosse Reihe von Büchern über Mauḍûʿât und Mudallisîn verfasste, waren Prediger in der Wüste. Eine ganze Reihe von Gegenschriften[2] sollte die castigirenden Bestrebungen des unnachsichtigen Ibn al-Ǵauzî abzuschwächen berufen sein, und das Publicum war sehr empfänglich für die Rettung jeder Art von verpönten Ḥadîthen, die nun wieder zu Ehren kommen sollten.

Die Gesinnung der frommen Muhammedaner dieser Zeiten in Bezug auf die Verwerfung von Traditionen wird aus einigen Zeichen ersichtlich. Im IV. Jahrhundert verfasste ʿAbd al-Raḥmân b. Idrîs al-Râzî (st. 327) sein Werk Al-ǵarḥ wal-taʿdîl, welches sich mit der Abwägung der kritischen Einwendungen gegen verdächtige Traditionsautoritäten und Traditionsaussprüche beschäftigt. Dasselbe ist in der Kairoer Bibliothek in sechs Bänden, sowie in einzelnen unvollständigen Exemplaren vorhanden.[3] Einst trat ein frommer Genosse in das Auditorium des Verfassers, als er eben mit dem Vortrag seines Werkes beschäftigt war. „Was liest du hier vor?“ so fragte der Gast, Jûsuf b. al-Ḥusejn al-Râzî, den vortragenden Lehrer. „Es hat den Titel: ‘Al-ǵarḥ wal-taʿdîl’ antwortete dieser. „Und was bedeutet dieser Titel?“ „Ich untersuche“, antwortete der Verfasser, „die Umstände der Gelehrten, wer von ihnen als glaubwürdig gelten kann und wer nicht“. „Schämst du dich nicht vor Allâh — so erwidert nun Jûsuf — dass du Leute, welche seit hundert und zweihundert Jahren ins Paradies aufgenommen sind, nun verläumdest?“ Da weinte ʿAbd al-Raḥmân und sagte: „O, Abû Jaʿkûb, hätte diese Rede mein Ohr berührt, bevor ich an die Abfassung

1) s. oben p. 153 ff.
2) vgl. II. Ch. VI, p. 264 über die Streitschriften gegen die Kritik des Ibn al-Ǵauzî.
3) Kairoer Katalog I, p. 124.

ging, fürwahr, ich hätte es nimmer geschrieben". Das Buch entfiel seiner Hand und er gerieth in solche Bewegung und Aufregung, dass er die Vorlesung nicht fortsetzen konnte.[1] So fühlten sich selbst kritische Köpfe in Augenblicken, da sie die Pietät für den Bestand des Ueberlieferten überwältigte. Diese Nachricht bietet uns die actuelle Illustration zu dem Berichte Al-Tirmidî's, dass es Leute gebe, welche die kritische Abwägung der Glaubwürdigkeit der Riğâl tadeln.[2]

Unter solchen Gesichtspunkten gingen die späteren Traditionsgelehrten an die Restitution dessen, was die frühere strengere Forschung aus dem Materiale der Tradition hinauscastigirt hatte. Dies Bestreben wurde bald nach der allgemeinen Verbreitung der Ṣaḥîḥe bethätigt. Al-Ḥâkim aus Nîsabûr (st. 405), „der grosse Ḥâfiẓ, der Imâm der Traditionsvermittler" — so nennt ihn Al-Ḏahabî — verfasste ein Mustadrak ʿalâ al-ṣaḥîḥejn; in diesem Werke wollte er das Recht verschiedener Traditionen den beiden Ṣaḥîḥen gegenüber vertheidigen, namentlich den Nachweis führen, dass die beiden Schejche viele Ḥadîthe, die nach ihren eigenen Shurûṭ als vollgültig betrachtet werden müssten, ungerechterweise unterdrückten. Er stärkte sich mit Zemzemwasser, um durch die Segnung dieses heiligen Trankes in seiner frommen Absicht gekräftigt zu werden.[3] Welcher Art nun die Traditionen sind, die er als ungerechterweise verstossene wieder in Schutz nimmt, können folgende Beispiele zeigen. Da finden wir die alberne Fabel von der Begegnung des Propheten Iljâs (der als dreihundert ḏirâʿ hoch geschildert wird) mit Muhammed und seinem Genossen Anas b. Mâlik; der alttestamentliche Gottesmann umarmt den Propheten des Islam, unterredet sich mit ihm und sie geniessen ein gemeinsames Mahl an einem Tisch, der sich für sie vom Himmel herablässt. Nach dieser Begegnung entschwindet Elias auf einer Wolke gen Himmel. Al-Ḥâkim setzt dieser Mittheilung die Bemerkung hinzu, dass dieselbe „ṣaḥîḥ" sei, d. h. den Stempel unleugbarer Echtheit an sich trage.

---

1) Abû-l-Maḥâsin II, p. 286.

2) Al-Tirmidî II, p. 332 unten.

3) Tab. Ḥuff. XIII, nr. 32. Dem Glauben an die heilsame Wirkung des Zemzemwassers für gelehrte Unternehmungen begegnen wir in den Biographien öfters. Der in dieser Studie oft erwähnte Chaṭîb Baġdâdî trank vom weihevollen Wasser mit der Intention, des Segens theilhaftig zu werden, dass er neben dem heil. Bishr al-ḥâfî begraben werde, ferner, dass sein Geschichtswerk in der Moschee von Baġdâd vorgetragen werde und er selbst in der Manṣûr-moschee Vorträge halten könne (Ibn al-Mulaḳḳin, Leid. Hschr. Warner nr. 532 fol. 36ª). Der bekannte Vielschreiber Ibn Ḥağar trank es zu dem Zwecke, dass er eben so gelehrt werde, wie Al-Ḏahabî (Tab. Ḥuff. XXIV, nr. 12). Abû Bekr ibn al-ʿArabî hat über den Erfolg dieses Zemzemtrankes eine bezeichnende Mittheilung Al-Maḳḳarî I, p. 487. Tinte mit Zemzemwasser, Ibn Bashkuwâl p. 501 nr. 111.

Es gereicht der Freisinnigkeit der muhammedanischen Gelehrten zur Ehre, dass die Verbreitung einer Legende, die für ihre Echtheit eine Autorität, wie die des Ḥâkim aus Nîsâbûr aufweist, von Shams al-dîn al-Ḏahabî (st. 748) entschieden zurückgewiesen wird. Dieser Ḏahabî hat im VIII. Jahrhundert die Pfade jener, die in früheren Zeiten die Ḍuʿafâʾ, d. h. die unzuverlässigen Traditionsautoritäten, nachwiesen, betreten. Unter anderen verfasste er ein Buch unter dem Titel Al-mîzân fî-l-ḍuʿafâʾ.[1] In diesem Buche wagt er folgende Bemerkung gegen die eben berührte Fabel: „Hat sich denn Al-Ḥâkim nicht vor Allâh gescheut, indem er eine solche Nachricht mit dem Stempel der Echtheit versah?“ Derselbe Gelehrte verfasste auch ein Compendium des Mustadrak mit widerlegenden Glossen zu demselben. Hier begleitet er die in Rede stehende Stelle mit folgenden Worten: „Fürwahr, dies ist unterschoben, möge Allâh hässlich machen den, der es erlogen hat; nie hätte ich geahnt und nicht hätte ich es für möglich gehalten, dass Al-Ḥâkim die Stufe der Unwissenheit erstiegen, um solches Zeug für echt zu erklären“.[2] Unter den von den Ṣaḥîḥen ausgeschlossenen Traditionen, welche Al-Ḥâkim wieder herstellt, findet sich auch die Mahdîtradition, in welcher eine genaue Personalbeschreibung dieses Erlösers geliefert wird; der Verfasser des Mustadrak findet, dass das Isnâd dieses Ḥadîth dem Sharṭ des Muslim vollkommen entspreche.[3] Auch das Ḥadîth al-ṭejr (s. oben p. 116) hat Al-Ḥâkim in sein Mustadrak aufgenommen — shîʿitische Neigungen waren ihm nicht fremd — und wie der orthodoxe Theologe darüber dachte, ersehen wir aus folgender Bemerkung desselben Ḏahabî: „Lange Zeit war ich der Meinung, dass Al-Ḥâkim nicht den Muth haben werde, die ‘Vogeltradition’ in sein Mustadrak aufzunehmen; als ich aber dies Buch studirte, da erfuhr ich wahrhaften Schrecken ob der in diesem Buche aufgehäuften apokryphen Traditionen“.[4] — Ein anderes Specimen der Rettungsversuche des Ḥâkim bietet auch die Thatsache, dass er das den „Gelehrten von Medîna“ — Mâlik b. Anas — preisende Ḥadîth,[5] als den Shurûṭ des Muslim völlig entsprechend, für die Ṣaḥîḥ-traditionen in Anspruch nahm.[6]

---

1) Tab. Ḥuff. XXI, nr. 9.
2) Beide Stellen bei Al-Damîrî (s. v. al-ḥût) I, p. 336 oben.
3) Bei Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 263, 10.
4) Al-Damîrî (s. v. al-nuḥâm) II, p. 400.
5) s. oben p. 150.
6) Al-Damîrî (s. v. al-maṭijja) II, p. 382.

Die Heiligenverehrung im Islam.

I.

Wie jedes aus einem geschichtlichen Entwickelungsverlauf hervorgegangene und durch mannigfache Berührungen beeinflusste Religionsgebilde, ist auch der Islam im Zeitalter seiner Reife nicht das reine Product der innern Ausbildung seines ureigenen Begriffes. Er stellt sich uns vielmehr als das gemeinsame Resultat mehrerer, vornehmlich aber zweier Factoren dar: zunächst der Fortbildung der ihm eigenthümlichen, grundlegenden Begriffe, sodann aber der Einwirkung von vorgefundenen alten Vorstellungen, die er zwar äusserlich siegreich bekämpft und verdrängt, aber in Wahrheit unwillkürlich umgebildet und seinem eigenen Wesen assimilirt hat.

Im Laufe dieses Entwickelungsprocesses hat auch der Islam unter dem bestimmenden Einfluss der ererbten Triebe der Bekenner auf vielen Gebieten jene Linie verlassen müssen, die ihm für seinen Glaubensinhalt und für seine praktische Bethätigung am Beginne seiner Laufbahn vorgezeichnet war. Auf keinem andern Gebiete hat sich die ursprüngliche Lehre des Islam dem Bedürfniss der Bekenner, welche nur zum geringsten Theile sich aus Arabern zusammensetzten, in so grossem Maasse sich untergeordnet, als auf dem, welches den Gegenstand der folgenden Abhandlung bildet: auf dem Gebiete der Heiligenverehrung.

Eine starre Scheidewand trennt im alten Islam die unendliche, unnahbare Gottheit vom schwachen, endlichen Menschengeschlecht. Die hilflose Creatur hat sehnend emporzublicken in die grenzenlose Höhe, zum Reiche des Unendlichen und des Schicksals, das ihr unerreichbar ist. Keine menschliche Vollkommenheit hat Antheil an dem Reiche der unendlichen Vollkommenheit; keine übernatürliche Gabe des einzelnen bevorzugten Menschen vermittelt zwischen den beiden Bereichen, welche nur das Verhältniss der Ursächlichkeit und der Abhängigkeit mit einander verbindet. Es giebt keine Creatur, welche, wenn auch nur in endlichem und bedingtem Maasse, Theil haben könnte an der Machtfülle, welche der Gottheit eigen ist; kein Geschöpf, welches wegen der vollkommenen Eigenschaften, die es auszeichnen, eines Abglanzes der Verehrung würdig wäre, die dem Göttlichen zugewendet wird; es ist kein Cultus denkbar, der etwas Anderes zum Gegenstande habe,

keine Anrufung um Hülfe, keine Zuflucht im Unglücke, als die, welche sich an Allâh wendet. Selbst der vollkommenste Mensch, den Gott auserwählt, um die ganze Menschheit zu belehren, ist so schwach und so hinfällig wie die übrigen Menschen, er ist sterblich wie sie, voller Leidenschaft wie sie; er kann den Gang der Natur nicht beeinflussen, er übt kein Wunder und weiss nichts Geheimes, — denn nur Gott vermag dies — und nur das Gotteswort, das aus seinem Munde tönt, ist von unerreichbarer Vollkommenheit. Er selbst ist bloss „der erste, der den Islam bekannte“ (Sure 6: 14), „ein schönes Vorbild für alle, welche ihr Vertrauen in Gott setzen“, „eine leuchtende Fackel“ für sie (Sure 33: 21. 45); auch den Titel eines „Vaters der Rechtgläubigen“ lehnt er ab, er ist der Gesandte Gottes und Schluss der Propheten (ibid. v. 40). Er kennt nicht das Verborgene; er selbst verkündet dies denen, die er für seine Bewunderung gewinnen will: „Wüsste ich das Verborgene, so würde ich mir viel vom Guten aneignen und Böses würde mich nicht berühren“ (Sure 7: 188, vgl. 6: 50). Gott offenbart auch ihm die geheimen Dinge der Zukunft nicht; er weist solche Kenntnisse entschieden zurück. „Sie werden dich fragen — sagt er — für wann die Ankunft der Stunde“ (des Gerichtes) festgesetzt ist; sage ihnen: „Die Kenntniss davon ist Gott verbehalten. . . . Sie fragen dich darüber, als hättest du Kenntniss davon. Sage ihnen, die Kenntniss davon ist bei Gott“ (Sure 7: 185—186).[1] Nur Gott gebührt der Titel eines „Wissers des Verborgenen und Gegenwärtigen“ (ʿâlim al-ġejb wal-shahâda). Auf die Forderung, Wunder zu üben, hat Muhammed nur eine Antwort: „Gelobt ist mein Gott! Bin ich denn etwas anderes, als ein Fleischlicher, ein Gesandter“ (Sure 17: 95. 96), eine Bezeichnung, die im Koran des öftern wiederkehrt. Dieselbe Auffassung vom Amte Muhammeds und seinem Verhältniss zu anderen Menschen ist auch in den ältesten Documenten der muhammedanischen Gemeinde, im alten Ḥadîth ausgeprägt. Dass der Stifter des Islam vor anderen Propheten nicht ausgezeichnet werden will, wird oft wiederholt;[2] die Chaṣâʾiṣ al-nabî in ihrer ältern Fassung[3] haben nicht besondere Wundergaben des Propheten zum Gegenstande, sondern Momente des gesellschaftlichen und religiösen Lebens, in Bezug auf welche gewisse Beschränkungen für ihn aufgehoben werden, oder sie betreffen Gnaden, die ihm Gott vor allen andern Menschen erwiesen. Seine persön-

1) Ob wohl hier der Einfluss von Matth. 24: 36 vorauszusetzen ist?

2) B. Tafsîr nr. 91. 97 u. a. m.

3) B. Ṣalât nr. 56 fünf chaṣâʾiṣ, vgl. oben p. 20; später hat man dies Gebiet ausgedehnt und namentlich haben die Shîʿiten darauf viel Gewicht gelegt, vgl. Querry, Droit musulman; recueil de lois concernant les Musulmans shyites (Paris 1871—72) I. p. 644.

liche Fähigkeit betreffen nur zwei Momente: dass er im Unterschiede von anderen Propheten nicht zu einer bestimmten Nation, sondern an die ganze Menschheit gesendet wurde, und dass nur er allein Fürsprecher für seine Gläubigen bei Gott sein könne.[1] Ausdrücklich lässt man ihn dagegen Widerspruch erheben, dass sein persönlicher Charakter so dargestellt werde, wie es die Christen mit der Person Jesu thun.[2] „Preiset mich nicht, wie Jesu, der Sohn der Marjam, gepriesen wurde; saget: „der Diener Gottes und sein Gesandter", dieser Satz soll ursprünglich im Koran gestanden haben, aber später weggelassen worden sein.[3] Den Anspruch, geheime Dinge zu kennen, lässt man ihn in vielen traditionellen Lehren ebenso entschieden zurückweisen, wie er dies im Koran ausgesprochen hatte,[4] und in demselben Sinne lässt man die ʿÂʾisha sprechen: „Drei Dinge sind: wer dieselben behauptet, der hat mit Bezug auf Gott eine schwere Lüge behauptet; wer da wähnt (zaʿama, vgl. oben p. 51), dass Muhammed seinen Gott gesehen habe; . . . wer da wähnt, dass Muhammed etwas geheim gehalten habe, von dem, was Gott ihm geoffenbart (vgl. oben p. 118) . . . und wer da wähnt, dass Muhammed wisse, was morgen sich ereignen werde".[5] Selbst in seiner Eigenschaft als Richter lässt man Muhammed jeden Anspruch auf tiefere Erleuchtung und Einsicht ablehnen; er ist subjectiven Täuschungen in der Beurtheilung der Argumente der Parteien ebenso ausgesetzt, wie jeder andere menschliche Richter.[6] Bekannt ist die typische Art, wie man ihn die Herausforderung, Wunder zu verrichten, die Ordnung der Natur zu verändern, Todte heraufzubeschwören mit dem Hinweis darauf zurückweisen lässt, dass alles dies nicht seine Mission sei.[7]

Die Dogmatik des Islam erhielt da einen willkommenen Gedanken;[8] sie unterliess es nicht, denselben in ihrer Weise scholastisch zu bearbeiten. Die Thatsache der Erwählung zum Propheten — so ist sie im Stande, in Uebereinstimmung mit der ältesten Kundgebung des muhammedanischen Prophetenthums zu lehren — sei nicht eine Folge der Vollkommenheiten des betreffenden Individuums; diese Vollkommenheiten können auch nicht durch geistige Bemühung angeeignet werden, sondern die Berufung des Propheten

---

1) Mit besonderer Bezugnahme auf Sure 2: 256. 17: 81.
2) B. Muḥârabûn nr. 17.
3) Wird jedoch in der gewöhnlichen Liste solcher Stellen (vgl. Nöldeke, Geschichte des Korans p. 174 ff.) nicht angeführt.
4) B. Tafsîr nr. 83 zu Sure 5: 101.
5) Al-Tirmidî II, p. 179.
6) B. Aḥkâm nr. 20. 29, vgl. Maẓâlim nr. 16.
7) Ibn Hishâm p. 189, 5.
8) vgl. Al-Ġazâlî, Al-munḳiḏ min al-ḍalâl, Journ. asiat. 1877, I. p. 47.

sei lediglich ein Willküract Gottes, der sich jenem zuwendet, den Gott aussersieht, mag nun ein solches Individuum noch so wenig persönliche Vorbereitung für diesen erhabenen Beruf inne haben.[1] Der Prophet ist nicht vollkommener als andere Menschen, er ist eben nur menschlich wie sie; nur die willkürliche Gnade Gottes hat den Unwürdigen zum Dolmetsch seines Willens erwählt. Ihn an die Grenze des Göttlichen und Uebernatürlichen heranreichen, an letzteres streifen zu lassen, wäre Shirk „Zugesellung" — dies ist der technische Ausdruck, dem man im Islâm, zum mindesten theoretisch, ein überaus weites Gebiet zugewiesen hat.[2] — Leute, welche den monotheistischen Gedanken des Islam mit allen Consequenzen desselben in ihrer Seele nährten und verarbeiteten, haben dieser Idee die weitgehendeste Ausdehnung gegeben. Im V. Jahrhundert des Islam, in welchem die Heiligenverehrung mit allen ihren Ausschweifungen das Gebiet des Islam beherrschte, lebte ein muhammedanischer Mystiker, Namens Samnûn, mit dem Beinamen Al-muḥibb „der Liebende", d. i. der in die Liebe Allâh's Versunkene. Samnûn versah einmal das Amt des Gebetrufers (mu'addin) und als er zu dieser Stelle seines Textes gelangte: „Ich bekenne, dass es keine Gottheit giebt ausser Allâh; ich bekenne, dass Muhammed der Gesandte Allâh's ist" — von welcher Zusammenstellung man in der That sagte, dass darin Gott „den Namen des Propheten mit dem seinigen verbunden habe"[3] — da sprach er die Worte: O Gott, hättest du nicht selbst die Recitirung dieser Worte anbefohlen, so würde ich deinen Namen mit dem Muhammeds nicht in einem Athemzuge nennen.[4] Solche Aeusserungen des exclusiven monotheistischen Gewissens giebt es auch aus Kreisen, welche von den pantheistischen Trieben der Mystik weit entfernt sind; an einem andern Orte sind deren mehrere zusammengetragen worden.[5]

---

1) Al-mawâkif ed. Soerensen p. 170.

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 69. In den Lehren des Ḥadîth wird jede Art von Aberglauben, der Glaube an Omina, das Tragen von Amuletten, die Anwendung von Zaubersprüchen als „Shirk" dargestellt. Abû Dâwûd II, p. 100. 103, vgl. Al-Tirmidî I, p. 304. II, p. 83. Al-Damîrî (s. v. al-likḥa) II, p. 374. Auch Heuchelei (rijâ') wird als Shirk qualificirt, Tahdîb p. 504; an einer andern Stelle wird dieselbe das „kleinere Shirk" (al-sh. al-aṣgar) genannt, Al-'Iḳd III, p. 369, vgl. Ibn Mâğa p. 296 inna jasîra-l-rijâ'i shirk. Man lässt bereits den Lokmân in seiner Waṣijja an seinen Sohn diesen vor dem Shirk warnen, Al-Tirmidî II, p. 179.

3) Chizânat al-adab I, p. 109, 24. Ḥassân b. Thâbit: waḍamma-l-ilâhu-sma-l-nabijji ilâ-smihi * idâ ḳâla fî-l-chamsi-l-mu'addinu ashhadu.

4) Al-Biḳâ'î fol. 15a.

5) Im Aufsatze: Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans, Rev. de l'hist. relig. XVI (1887), p. 157 ff. Zu den dort angeführten Beispielen für die Vermeidung des Wortes Allâh in zusammengesetzten Eigennamen kann noch

Es ist nun sehr leicht begreiflich, dass den Muhammed nicht nur eine grossartig angelegte Gottesauffassung auf diese Verkleinerung seiner eigenen Begabung führte. Der kluge Mann konnte ja damit auch am leichtesten der Gefahr aus dem Wege gehen, durch verfehlte Wunderproben sein Prestige aufs Spiel zu setzen. Mit dem ihm eigenthümlichen Mangel an Consequenz, der sich auf diesem Gebiete bei seiner Anerkennung der älteren Prophetengeschichten bemerkbar macht, hatte er denn auf Schritt und Tritt die Wundergabe der alten Propheten mit seiner Lehre in Einklang zu bringen und dieselben zuweilen auf eine weit höhere Stufe zu erheben, als er für sich selbst in Anspruch nahm (namentlich Jesus 3: 43 ff. 5: 109—110).

Dass es innerhalb des ursprünglichen Islam keinen Raum giebt für jene Heiligenverehrung, die sich im spätern Islam in so grossem Umfange entwickelt hat, bedarf nach alledem keiner besondern Erläuterung. Polemisirt ja der Koran auch in directer Weise gegen die Heiligenverehrung in anderen Confessionen, welche ihre Aḥbâr und Ruhbân als göttliche Herren (arbâb) betrachten (Sure 9: 31). Heilige Männer und Frauen, die sich durch ihr Bestreben, den Gütern der Welt zu entsagen, dem Willen Gottes zu leben, für ihn ihr Leben gerne als Märtyrer zu opfern, über den gemeinen Haufen erheben und dadurch Gegenstand der Bewunderung und Nachstrebung bilden, könnten von diesem Standpunkte aus wohl anerkannt werden; der Koran selbst erwähnt ihrer und bevorzugt sie vor allen anderen Menschen. Sie haben die ersten Stellen im Paradiese und überirdische Wonnen warten ihrer dort. Aber mächtiger als andere Menschen sind sie während ihres Erdenlebens nicht und auch nach ihrem Tode können sie an Gottes Statt nicht wirksam sein und auf übermenschliche Ehre keinen Anspruch machen. Sie sind nichts anderes als gestorbene Menschen, die ihren Lohn von Gott erhalten, „weil er an ihnen und sie an ihm Gefallen gefunden“. Aber sie erwirken die Glückseligkeit nur für sich selbst durch die Barmherzigkeit Allâh's; den Ueberlebenden können sie nichts bieten, nichts gewähren; wie alles andere ausser Gott können auch sie „nichts nützen und nichts schaden“.

Eine gewaltige Kluft besteht zwischen dieser Auffassung des alten Islam und jener Stellung, welche bald nach der Ausbreitung der neuen Religion die Heiligenverehrung und -anrufung allenthalben einnimmt. Auch innerhalb des Islam suchten die Bekenner vermittels der Conception von Heiligen vermittelnde Instanzen zu schaffen zwischen sich selbst und der einen allgewaltigen Gottheit, dem Bedürfnisse zu genügen, welchem die

---

erwähnt werden ʿAbdân (= ʿAbdallâh), Abû-l-Maḥâsin II, p. 204. Erwähnenswerth sind jedoch aus dem II. Jahrhundert die Eigennamen Lillâh und Billâh (so heissen die beiden Töchter des Dichters Abû-l-ʿAtâhijja) Aġ. III, p. 170, 4.

Götter und Herren ihrer alten, nunmehr durch den Islam besiegten Traditionen dienten. Auch hier gilt, was Karl Hase von dem Heiligendienst im allgemeinen bemerkt, dass er „innerhalb einer monotheistischen Religion ein polytheistisches Bedürfniss erfüllt, den ungeheuren Abstand zwischen dem Menschen und der Gottheit auszufüllen und dass er noch auf dem Boden der alten Götterwelt entstanden ist“.[1]

Die Möglichkeit der Ausstattung von Menschen mit übernatürlichen, an der göttlichen Machtfülle theilhabenden Eigenschaften war jedoch erst durch die völlige Umwandlung der im Islam gelehrten Auffassung vom Propheten gegeben. Neben einem Propheten, wie sich Muhammed bei seinen Landsleuten einführte, wäre die Herausbildung der Vorstellung von übernatürlich begabten Menschen nicht möglich gewesen. Musste ja der Prophet immer noch höher stehen, als der ganze Hofstaat von Aulijâ', dessen Oberhaupt zu sein er ja im Rahmen des Heiligencultus berufen war! Und in der That war die Geistesrichtung der Leute, die sich dem Islam zuwandten, der Ausdehnung des Attributs übernatürlicher Kraft und Fähigkeit auf auserwählte Menschen günstig. Schon die arabischen Zeitgenossen des Propheten, Freunde ebenso wie Feinde, hatten kein Verständniss für einen Gottgesandten, der es den Menschen an übernatürlicher Macht und geheimen Kenntnissen nicht zuvorthun sollte. „Was ist's — so sagten sie — mit diesem Gesandten? Er isst Speisen, wandelt auf den Strassen! Möchte doch ein Engel mit ihm sein, mit welchem er ein Moralprediger wäre, oder würde ihm ein (geheimer) Schatz zugeworfen, oder besässe er einen (Wunder-)Garten, von dessen Ertrag er genösse“ (25: 8. 9). Sie mögen ihm nicht glauben, bis dass er aus der Erde Quellen hervorsprudeln oder den Himmel sich verfinstern liesse, ein goldenes Haus besässe, vor ihren Augen ein Buch vom Himmel erhielte. „Behüte Gott — so setzt er allem dem entgegen —, bin ich denn etwas anderes als ein Fleischlicher, ein Gesandter?“ Es hat die Menschen zurückgehalten, zu glauben, nachdem ihnen die rechte Leitung gekommen war, dass sie sagten: Hat Gott einen Fleischlichen als Gesandten geschickt? (17: 92—96).

Ebenso wie seine Feinde von ihm übernatürliche Wirkungen, Wunderthaten, transcendentales Wissen fordern (2: 112, 6: 109. 124, 7: 187—88, 10: 21, 13: 8. 27, 20: 133, 21: 5, 29: 49 u. a. m.),[2] so eignen ihm seine

---

1) Handbuch der protestantischen Polemik, 1. Ausgabe p 326.

2) Entsprechend dem Vorgange Muhammeds, die Widersacher der alten Propheten dieselben Einwendungen vorbringen zu lassen, welche die Kurejshiten ihm selbst entgegenstellten (vgl. Th. I, p. 10), wird dies Argument auch den Gegnern des Moses in den Mund gelegt, 9: 129. Solche Stellen sind, freilich recht oberflächlich und mangelhaft gesammelt in dem polemischen Buche des Abbé F. Bourgade: La clef du Coran (Paris 1852) p. 26—40.

Freunde, ungeachtet seiner unverdrossenen Zurückweisung solcher Begabung, die Kenntniss verborgener Dinge zu.

„Ich weiss das Wissen des Heute und des Gestern, aber ich bin blind für das Wissen dessen, was morgen geschehen wird" —

dies konnte man von einem gewöhnlichen Dichter[1] recht gerne glauben; vom Propheten mochte man solche Beschränktheit nicht voraussetzen. Wie sollte denn der Prophet nicht mindestens mit den Gaben ausgerüstet sein, deren sich Weise, Wahrsager und Kâhine[2] unter den heidnischen Arabern seiner Zeit rühmen konnten?[3] Sein eigener Protest nützte ihm wenig. Die Araber, die seiner Sache ergeben waren, verbanden mit seiner Anerkennung den Glauben an höhere Fähigkeit. Anders als allwissend konnten sich diese Leute einen Menschen nicht vorstellen, welcher vorgab, von Gott an sie gesendet zu sein.[4] Dafür haben wir mehrere zeitgenössische Zeugnisse, von denen wir die beiden ersten als authentisch zu betrachten alle Ursache haben. Der heidnische Dichter Al-Aʿshâ nennt gelegentlich seiner Bekehrung zum Islam den Muhammed „einen Propheten, welcher sieht, was ihr (die übrigen Menschen) nicht sehet";[5] und ein anderer zeitgenössischer Dichter nennt ihn rundweg „den Wissenden der geheimen Dinge" (ʿâlim al-ġejb).[6] Der Prophet stattet der Anṣârerin Rubejʿ bint Muʿawwid̲ nach ihrer Verheirathung einen Besuch ab; die junge Frau war von singenden Mädchen umgeben, die eben einen Trauergesang über ihre bei Badr gefallenen Väter anstimmten und dabei folgende Worte sprachen:

„Unter uns war ein Prophet, der wusste, was sich morgen (in der Zukunft) ereignen werde".

Allerdings wies der Prophet diese Lobpreisung entschieden zurück.[7]

Die Keime jener bereits des öftern dargestellten Wandlung in der Auffassung vom Propheten, welche sich in der wunderbaren Ausgestaltung des Prophetenbildes darstellt, gehen somit in die ältesten Zeiten des Islam zurück. Schon zeitgenössische Bekenner haben in Muhammed nur den übermenschlichen Wundermann gesehen, dessen Tod selbst den ʿOmar wie etwas Unmögliches überraschte.[8] Er bedroht jeden, der an den eingetretenen Tod

---

1) Zuhejr, Muʿall. v. 48, ed. Landberg p. 90 v. 3.

2) Noch aus dem Anfange des II. Jahrhunderts wird von einem arabischen Kâhin berichtet, Al-Ṭabarî III, p. 21, 9.

3) Wellhausen, Reste arab. Heidenth. p. 130 ff.

4) vgl. Th. I, p. 5 Anm. 1.

5) ed. Thorbecke (Morgenländische Forschungen p. 254) v. 14.

6) Hud̲ejl. 126: 3.

7) B. Maġâzî nr. 12. Nikâḥ nr. 48.

8) Faḍâʾil al-aṣḥâb nr. 6.

des Propheten glauben wollte, mit den grausamsten Strafen.[1] Und die ʿAbd-al-Ḳejs-Araber in Baḥrejn fallen vom Islam mit dem Vorwande ab, dass ein Mann, der dem Tode unterworfen ist wie jeder andere Mensch, kein Prophet gewesen sein könne.[2] Wenn man nun auch die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Natur der Sache nach bald aufgeben musste,[3] so konnte der Glaube an die übermenschliche Begabung des lebenden Propheten nichtsdestoweniger feste Wurzel fassen. Und es ist auf dem Gebiete der Entwickelungsgeschichte des Islam eine der merkwürdigsten Erscheinungen, welche uns die Beobachtung der Leichtigkeit darbietet, mit welcher sich auch die orthodoxe Theologie in geradem Widerspruche mit den unzweideutigen Lehren des Koran den Bedürfnissen des Volksglaubens anbequemt. Die Macht des Iǵmâʿ hat hier einen der grössten Triumphe gefeiert, die sie im Religionssystem des Islam zu verzeichnen hat, indem es dem Volksglauben gelungen ist, in die kanonische Auffassung vom Propheten einzudringen und diese gleichsam zu zwingen, aus ihm einen Wahrsager, Wunderthäter und Zauberer zu gestalten.[4] Unbedenklich lässt man ihn den Ausspruch thun, dass ihm die Schlüssel zu allen Schätzen der Erde übergeben seien[5] und deren bedurfte er auch, um die vielen Speisungs-, Tränkungs- und Heilungswunder zu vollführen, welche das von ihm entworfene Lebensbild befähigen sollten, den Vorstellungen der Gläubigen zu genügen.[6] Die biographische Thätigkeit der folgenden Generation hat genügend dazu beigetragen, das Wunderbild des Propheten immer reicher und umfassender zu gestalten. Im III. Jahrhundert war es schon möglich, dass der andalusische Theologe Ibn Ḥibbân (st. 312) die Lehre aufstellte, dass der Mann, welcher nicht aufhörte zu erklären, dass er „Fleisch“ wie alle anderen Menschen, diesen gegenüber völlig ὁμοιοπαθής sei, dem Hunger nicht unterworfen war und

---

1) Al-Ṭabarî I, p. 1815 f.

2) ibid. p. 1958, 15.

3) In einem im Dîwân des Umejja b. Abî-l-Salt diesem zugeschriebenen Lobgedicht auf Muhammed wird nicht ohne Grund ausdrücklich betont

jamûtu kamâ mâta man ḳad maḍâ * juraddu ilâ-llâhî bârî-l-nasam,

dass er „stirbt, wie jene starben, welche schon dahingeschwunden sind, er wird zurückgegeben an Gott, dem Schöpfer der Seelen“, Chizânat al-adab I, p. 122, 18.

4) z. B. B. Ǵumuʿa nr. 25. Bujûʿ nr. 32.

5) B. Maǵâzî nr. 29.

6) Excurse und Anmerkungen II, 1. Die spätere, besonders die polemische Theologie bestrebt sich sogar, durch die Vergleichung der betreffenden Wundererzählungen zu erweisen, dass die Wunder Muhammeds „erhabener und dauernder“ waren als jene, welche hinsichtlich Jesus überliefert werden. Disputatio de religione Mohammedanorum adversus Christianos ed. Van den Ham (Leiden 1890) p. 123 ff., besonders p. 125, 2. 127, 16.

dass jede dem zuwiderlaufende Nachricht als Fälschung verworfen werden müsse.[1] Es dauerte nicht lange und man war im Stande, tausend Wunder des Propheten zu zählen.[2]

II.

So war denn die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt. Die Bahn war frei, den Menschen mit übernatürlicher Begabung auszurüsten. Es stellen sich nun die Heiligen ein mit dem Anspruch auf Verehrung und Anrufung. Verschiedene psychologische Factoren, auf welche wir noch zurückkommen, haben dazu beigetragen, die Entwickelung dieses Fremdlinges auf dem Boden des alten Islam zu fördern und zum Bedürfniss zu machen. Es ist ihm gelungen, auf dem Gebiete der volksthümlichen Religion Bürgerrecht zu erlangen und dem ausschliesslichen Gottescultus Concurrenz zu machen. Neben der immer gültigen und niemals umstrittenen Religionslehre, dass man nur Gott anrufen und nur bei ihm schwören dürfe, ruft das Volk die Heiligen an[3] und schwört bei ihren Namen.[4] Und dagegen eifern ganz vergebens puritanische Sunnamänner und skeptische Aufklärer. Der Schejch Ḥasan al-Ḥiġâzî (st. 1131), ein populärer Dichter, der vor nicht ganz zwei Jahrhunderten die merkwürdigen Begebenheiten seiner Zeit in volksthümlichen Gedichten bearbeitete, welche ʿAbd al-Raḥmân al-Ǵâbartî in seinem Geschichtswerk verwerthete, macht sich darüber lustig, wie die Bevölkerung von Kairo alle Heiligen anruft, wenn der Nilstrom mit seinem sehnlich erwarteten Steigen zögert.[5]

Um dies Bürgerrecht neben der Gottesverehrung zu erlangen, musste sich der Heiligencultus an ein Wort knüpfen, welches bereits im Koran besonders bevorzugte — wenn auch nicht mit übernatürlicher Macht ausgerüstete — Menschen bezeichnet. Ein solcher Terminus wurde dann fähig, dem erweiterten Inhalte zu dienen, mit dem er im Laufe der Zeiten be-

---

1) Al-Zurḳânî IV, p. 128.

2) Disput. pro relig. Muhammed. p. 242, 6.

3) vgl. Taus. u. eine N. ed. Bûlâḳ 1279, II, p. 94 Anrufung des ʿAbd al-Ḳâdir Gîlânî und der Sejjida Nafîsa zur Zeit der Noth. ibid. III, p. 320 werden fünf anonyme Heilige erwähnt, durch deren Verdienst jemand die Befreiung aus der Noth bei Gott erflehen will: jâ rabb bil-chamsat al-ashjâch tunkidnî; die „fünf Schejche" werden wohl mit den pantsh pîr der indischen Muhammedaner (Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde p. 16) identisch sein.

4) Es ist bekannt, wie man in verschiedenen Provinzen des Islam bei den betreffenden Landesheiligen schwört: waḥajât sîdnâ Jaḥjâ, waḥajât sîdnâ al-Badawî etc.

5) Merveilles biographiques et historiques . . . . traduits de l'arabe (Kairo 1888) I, p. 71. Die Biographie des Dichters ibid. p. 181—195.

reichert wurde; und dies Wort hat den Dienst geleistet, der völlig unmuhammedanischen Heiligenverehrung und den daran emporwachsenden Legenden als Träger zu dienen und dieselben in religiöser Beziehung zu legitimiren. Wir meinen das Wort Walî, plur. Aulijâ'. Dies Wort, welches von einem Stamme gebildet ist, welcher in den semitischen Sprachen den Begriff des Anhängens, des Verbunden- und Naheseins ausdrückt,[1] hat zunächst die Bedeutung: der Nahestehende, der Anhänger, der Freund, der Verwandte[2] und innerhalb dieses Begriffskreises besonders derjenige Blutsverwandte, dem nach arabischen Stammesbegriffen die Pflicht der Blutrache für den ermordeten Stammesgenossen obliegt (17: 35, 27: 50 — vgl. 8: 73 — 19: 23, 33: 6) — der gô'êl had-dâm oder she'êr (= arab. thâ'ir)[3] der Bibel, oder überhaupt der Erbe.[4] Der religiöse Sprachgebrauch hat nun dieses Verhältniss des Naheseins auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott angewendet. Den Juden — mit Bezug auf welche zusammen mit den Christen die Muslime gewarnt werden, dieselben als Aulijâ' zu erwählen, „denn sie sind nur einander Aulijâ', wenn sie aber jemand von euch als Freunde betrachtet, so gehört er zu ihnen"[5] — wird der Vorwurf gemacht, sie betrachten sich mit Ausschluss aller anderen Menschen als Aulijâ' Gottes, d. h. als auserwähltes Volk, als Fromme par excellence, welche sicher des Paradieses theilhaftig werden (62: 6), während wieder anderweitig gegen Christen und Juden gleicherweise der Vorwurf erhoben wird, sich als Kinder und Geliebte Gottes zu betrachten (5: 21 abnâ'u-llâhi wa'aḥibbâ'uhu). Im Verhältniss des Walî stehen zu Gott die Frommen, „die haben nicht zu fürchten und nicht traurig zu sein",[6] d. h. sie können gegenüber dem Schreckensapparat, den Muhammed gegen die Ungläubigen und Lasterhaften aufbot, sich in Sicherheit wiegen, da ihnen das Himmelreich beschieden ist. Von dem allgemeinen Begriff des „Nahestehenden" ist im altarabischen Sprachgebrauch das Wort Walî auch auf den Beschützer, Helfer und Patron übertragen worden,[7] merkwürdigerweise auch in Anwendung von göttlich

---

1) Man umschreibt in diesem Sinne walî gewöhnlich mit dem synonymen ḳarîn. Al-Bejḍâwî zu 19: 46, vgl. Mafâtîḥ al-ġejb V, p. 682.

2) Wie das vom selben Stamm abgeleitete maulâ in seiner ursprünglichen Anwendung, s. Th. I, p. 105 Anm. 2.

3) vgl. Mordtman-Müller, Sabäische Denkmäler p. 25.

4) 19: 5 vgl. walî al-'ahd = der Thronfolger.

5) 5: 56, was jedoch anderwärts im allgemeinen auf alle Ungläubigen ausgedehnt wird 3: 27, 45: 18.

6) 10: 63, in der zweiten Sure sehr häufig, vgl. 3: 164, von den im Religionskrieg Gefallenen 41: 30, 43: 68.

7) In diesem Sinne ist Walî auch einer der Namen Gottes. Redhouse, On the most comely names etc., Journ. of Roy. Asiat. Soc. XII, p. 67, nr. 529 ff.

verehrten Wesen, von denen der Mensch glaubt, dass sie jenen, welche sie verehren, Hülfe leisten. Die Verehrung solcher Wesen, unter welchen häufig Engel oder gar Abgötter gemeint sind, welche im Sinne der Verehrer als Shufaʿâʾ (sing. shafiʿ) bezeichnet werden, wird im Koran an einer grossen Anzahl von Stellen (10: 19, 13: 17. 18, 39: 44 u. a. m.) mit entschiedener Schärfe verpönt und als Shirk gebrandmarkt; die Gegenstände solcher Verehrung und Anrufung werden so wie die Götter des Polytheismus: Shurakâʾ genannt. „Diejenigen, die sie an Gottes Statt anrufen, können nicht erschaffen, aber sie selbst sind erschaffene Wesen, Todte nicht Lebendige, und sie wissen nicht, wann sie wieder auferweckt werden" (16: 20—22), und dass darunter jene Wesen zu verstehen sind, welche man als Aulijâʾ bezeichnete, ist aus einer auf dieselbe Verirrung bezügliche Drohung ersichtlich: „Vermeinen denn jene, welche ungläubig sind, dass sie meine Diener ausser mir als Aulijâʾ betrachten können? Fürwahr, wir haben die Hölle bereitet für die Gottesleugner" (18: 102).

Dem Trieb der Heiligenverehrung musste fürwahr nicht wenig Kraft innewohnen, wenn es ihm glang, sich gerade an diesen, in cultueller Beziehung durch den Koran so arg verpönten Ausdruck zu knüpfen. Aus dem Walî, dem frommen, gottergebenen Manne[1] wurde der mit den Attributen des Wunderwesens ausgerüstete Walî, der Vermittler (shafiʿ) zwischen Gott und dem Menschen, „diejenigen, welche Gott nahe sind durch ihren Gehorsam und welche Gott ausrüstet mit seiner Gnadengabe (karâma)".[2] Wir wollen nun sehen, wie die muhammedanischen Völker das Bild solcher Menschen ausgestaltet haben.

III.

Nicht das tiefe Eindringen in die göttlichen Geheimnisse macht nach Ansicht der Muhammedaner den Walî. Unwillkürliche, von der betreffenden Person durch Studium und Speculation nicht vorbereitete Entzückung ist der Beginn und das sichtbare Zeichen des Walî-charakters. Maǵḏûb werden jene Menschen genannt, die eines solchen Zustandes theilhaft wer-

---

3: 61 (Gott ist der Walî der Rechtgläubigen), 42: 27. Im Parallelismus entspricht dem walî in dieser Anwendung das synonyme nasîr oder shafîʿ (Helfer, Fürsprecher, Sachwalt) 2: 101, 4: 47, 6: 51. 69, 9: 75. 117.

1) Im alten Sprachgebrauch ist der Walî in solchem Zusammenhange der Gegensatz vom Kâfir. Ein chârigitischer Dichter sagt vom Anführer Ḳaṭarî: wa'anta walijjun wal-Muhallabu kâfirun, Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 286, 18. Ḥassân b. Thâbit sagt von den bei Mûta gefallenen gläubigen Hâshimiten: humû aulijâ'u-llâhi. Ibn Hishâm p. 799, 3 v. u.

2) Al-Bejḍâwî I, p. 914 penult. (zu 10: 63).

den. Dies Wort ist seiner etymologischen Bedeutung nach dasselbe, was das deutsche Wort „entzückt“ in seiner ursprünglichen Anwendung bedeutet: der Weggezogene. Die Muhammedaner nennen jeden gottbegeisterten Menschen, dessen Ekstase nicht Resultat theosophischer Vertiefung, sondern das spontaner Erleuchtung ist, einen Maǵdûb. So berichtet z. B. ein Historiker von Jûnus b. Jûnus al-Shejbânî, dem Gründer des Jûnusijjaordens: „Er hatte keinen Schejch, sondern war ein Maǵdûb, er wurde zum Wege des Guten entzückt (weggezogen)“.[1] Leute dieser Art sind es, aus denen der Kreis der volksthümlichen Walî's besteht und welche schon während ihres Lebens als solche bezeichnet werden. Der muhammedanische Walî wird nicht erst nach seinem Tode kanonisirt. Schon während seines Lebens wird er vom Volke als solcher anerkannt und er übt seine Mirakel vor den Augen aller Welt. Dem realistisch angelegten Volke ist es sogar viel wahrscheinlicher, dass der lebendige Walî eher in der Lage sei, Wunder zu üben, als der bereits verstorbene. Ein ägyptischer Heiliger, Shams al-dîn al-Ḥanafî (st. 847) lehrt: „Wenn der Walî stirbt, so hört sein Walten über die Naturkräfte, vermittels dessen er Hülfe leisten kann, auf. Wenn aber der Grabbesucher nichtsdestoweniger Hülfe erlangt oder die ungesuchte Befriedigung seiner Bedürfnisse erreicht, so ist dies eine That Allâh's durch Vermittelung des jeweiligen Ḳuṭb, der dem Pilger je nach Maasgabe des Rangwerthes des besuchten Heiligengrabes Hülfe sendet“.[2]

Wir wollen hier nicht die Lehren der muhammedanischen Mystiker über die Hierarchie der Aulijâʾ, ausgehend vom Ḳuṭb (Pol) bis herunter zum letzten abgefeimten Betteldervisch wiederholen; diese Anschauungen sind in der europäischen Literatur bereits öfters dargestellt worden.[3] Die Walî's warten nicht darauf, dass der Mund der Masse ihr Lob verkünde. Sie sind es selbst, die den Chorus der Verherrlicher anführen. An Prahlerei und Selbstruhm leistet der selbstbewusste Walî das Unglaubliche. Um dieses Vorgehen an eine geheiligte Tradition anzuknüpfen, lassen sie bereits den ʿAlî, diesen ganz vorzüglich Walî Allâh genannten Mann, dem in der Geschichte der Heiligen eine der ersten Stellen angewiesen wird, den grosssprecherischen Ausspruch thun: „Ich bin das Tüpfelchen unter dem Buchstaben Bâ, ich bin an der Seite Gottes, ich bin die Feder, ich bin die wohl-

1) Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 435, 18 bal kâna maǵdûban ǵudiba ilâ ṭarîḳi-l-chejri.

2) Al-Shaʿrânî, Ṣûfî-biographien (Hschr. der Leipz. Univers.-Bibl. nr. 357) fol. 46b.

3) Lane, Manners and customs of the modern Egyptians I, p. 290 ff. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 172 ff., Bargés, Vie du . . Abou Médien, Einleit., zuletzt Vollers, ZDMG. XLIII, p. 115 ff.

bewahrte Tafel, ich bin der Gottesthron, ich bin die sieben Himmel und die sieben Erden".[1] Dem Ǵunejd (st. 297), einem Ṣûfî der ältern Schule, sagt man die Worte nach: „Gott hat den Menschen keine Wissenschaft gegeben und ihnen Zutritt zu derselben verschafft, ohne dass er mir daran einen Antheil verliehen hätte",[2] und dies ist die pure Bescheidenheit im Vergleich damit, was wir von späteren Heiligen hören. Ibrâhîm al-Dasûḳî, einer der vier Ḳuṭbe und hervorragender Nationalheiliger des muhammedanischen Aegyptens, sagte von sich: „Gott zeigte mir was in den Höhen ist, als ich sieben Jahre zählte; zu acht Jahren las ich die wohlbewahrte Tafel; zu neun Jahren löste ich den Talisman des Himmels und entdeckte in der ersten Sure des Korans den Buchstaben, vor welchem Menschen und Dämonen in Bestürzung gerathen; zu vierzehn Jahren war ich im Stande, das Ruhende zu bewegen und das sich Bewegende zur Ruhe zu bringen, mit Hülfe Gottes".

„Muhammed hat mir die Macht über die ganze Erde verliehen; über Dämonen, über alle Körper und über Teufel;
„Und über China und den ganzen Osten bis an die Grenzen der Länder Gottes ist meine Herrschaft berechtigt;
„Ich bin der Buchstabe, den nicht jeder, der ihn betrachtet, lesen kann; alle Welt ist mir durch Befehl meines Gottes unterthan;
„Alles dies sage ich nicht aus Prahlerei, sondern es ist mir erlaubt worden, damit man meines Weges nicht unwissend sei".[3]

Von Aḥmed al-Bedawî, dem Heiligen von Ṭanta in Aegypten, werden Gedichte citirt, die in ihrer Haltung an nichts lebhafter erinnern, als an die prahlerischen Verse der Helden des ʿAntar- oder Sejfromanes. Eines dieser Gedichte beginnt mit den Worten: „Vor meinem Dasein schon war ich ein Ḳuṭb und Imâm; ich sah den Thron und was oberhalb der Himmel ist, und ich sah die Gottheit, als sie sich offenbarte. Ich habe keinen Lehrer und kein Vorbild als den Propheten Ṭâ-Hâ (Muhammed). . . . Niemand vor mir und nach mir hat ein Senfkorn von der Fülle meiner Wissenschaft erhalten". — ʿAbd al-Ḳâdir al-Ǵîlî sagt von sich: „Bevor die Sonne aufgeht, grüsst sie mich, bevor das Jahr beginnt, begrüsst es mich und offenbart mir alles, was in seinem Laufe sich ereignen werde; bei der Majestät Gottes schwöre ich, dass die Seligen und Verdammten mir vorgeführt werden und dass mein Augenstern auf der wohlbewahrten Schicksalstafel haftet. Ich tauche in die Meere der Wissenschaften Gottes und habe ihn mit meinen Augen gesehen. Ich bin auch der lebende Beweis für das Dasein

1) Al-Munâwî fol. 18ᵇ. 2) Abû-l-Maḥâsin II, p. 178.
3) ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda al-taufîḳijja (Bûlâḳ 1306) XI, p. 8.

Gottes, ich bin der Statthalter des Propheten und sein Erbe auf Erden".[1] Es ist ja möglich, dass diese prahlerischen Aeusserungen den oben erwähnten Heiligen nur von den späteren Beschreibern ihres Charakters in den Mund gelegt worden sind und dass sie selbst solcher Selbstüberhebung sich nicht schuldig gemacht haben. Dass aber ein solcher Ton im Walîthum späterer Zeit vorherrschte, erfahren wir aus einem merkwürdigen Document dieser Literatur, aus der Autobiographie eines der berühmtesten Ṣûfî's: ʿAbd al-Wahhâb Aḥmed al-Shaʿrânî (st. 973). Unter der Maske des demüthigen Dankes[2] dafür, dass ihn Gott mit wunderbaren Gaben des Geistes und der Heiligkeit ausgezeichnet — auf diesen Gesichtspunkt deutet bereits der Titel des Buches[3] — erzählt der Verfasser die absonderlichsten Dinge über seine wunderbaren Eigenschaften, über seinen Verkehr mit Gott, den Engeln und den Propheten, über seine Fähigkeit Wunder zu thun, die Geheimnisse der Welt zu ergründen etc. In derselben Weise, wie er in seinem Werke „Lawâḳiḥ al-anwâr" die Vorzüge und Wunderthaten seiner heiligen Lehrer und Zeitgenossen schildert, spricht er von sich selbst — um Gott dafür zu danken, dass er ihn so vieler Gnaden gewürdigt.

Sehr leicht konnte in diesen Kreisen zuletzt die Lehre laut werden, dass die Walî's höher stehen als die Propheten, eine Lehre, über welche in theologischen Kreisen viel gestritten wurde. Es ist kein Wunder, dass diese Selbstüberhebung den Hass der orthodoxen Theologen gegen manche Vertreter dieser Richtung herausforderte. Denn die Fuḳahâʾ liessen sich solche Ueberhebungen der Ṣûfî's nicht immer gefallen. Zu Ibn Baṭûṭâ's Zeit lebte bei ʿAjnṭâb in Syrien im Gebirge ausserhalb der Stadt ein Anachoret, den man den „Schejch der Schejche" nannte und zu dem man zu pilgern pflegte, um seinen Segen zu erhalten. Dieser Schejch erlaubte sich einmal die Aeusserung, dass er höher stehe als Muhammed, der ohne Weiber nicht leben konnte, während er selbst in ehelosem Stande lebt. Dies war nun den Ḳâḍî's der vier orthodoxen Schulen, deren Namen in unserer Quelle genannt werden, zu viel; sie machten dem Anachoreten den Process und fällten gegen ihn das Todesurtheil.[4] Es ist dies nur eines der

---

1) Al-Biḳâʿî III, fol. 19ᵇ. 31ᵇ. 35ᵃ.

2) Dies war die Ausflucht aller jener muhammedanischen Schriftsteller, welche in die Posaune ihres eigenen Ruhmes stiessen, wie z. B. Al-Sujûṭî, vgl. in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. LXIX (1871) p. 28. Man nannte dies: al-taḥadduth bil-niʿam.

3) Laṭâʾif al-minan wal-achlâḳ fî bajân wuǵûb al-taḥadduth bi-niʿmat Allâh ʿalâ-l-iṭlâḳ, Hschr. der Dresdener Bibliothek, Fleischer p. 65 ff. nr. 392. Ung. Nationalmuseum nr. XV meiner Beschreibung, vgl. ZDMG. XXXVIII, p. 679.

4) Ibn Baṭûṭa IV, p. 318.

zahlreichen Beispiele von Reibungen der Adepten des Sufismus mit den Repräsentanten der kanonischen Theologie,[1] Conflicte, welche zwar die hohe Meinung der letzteren von den wirklichen Heiligen nicht abschwächen konnten, andererseits jedoch den Abscheu der orthodoxen Theologen vor einem Kreise, aus welchem die Aspiranten des Walîthumes hervorgingen, nur verschärfte. Der Antagonismus zwischen orthodoxen Theologen und Ṣûfî's hatte seinen Grund theils in der wenig orthodoxen Dogmatik und Exegese, welche sich in ṣûfischen Schulen herausbildete, theils aber in dem durch das Ritualgesetz nicht gezügelten und nichts weniger als heiligen Lebenswandel der wandernden Derwische, welche mit dem Ṣûfîwesen so vielen Missbrauch trieben.[2] Gab es ja zu allen Zeiten mystische Orden, welche sich zur sogen. Ibâḥa bekennen,[3] deren Regel es unverhohlen ausspricht, dass ihre Angehörigen des Gesetzes der Religion völlig frei und ledig sind.[4] Frommgläubige Seelen allerdings söhnten diesen Gegensatz auf leichte Weise aus, indem sie sich der Zuständigkeit, über die Heiligen zu urtheilen, entäusserten. „Was die Schaar der Schejche, Walî's, Frommen und Reinen anlangt — (Gott möge uns ihre Verdienste zu Gute kommen und durch die Segnungen ihrer Gottesliebe uns zu Dienern ihrer Schwellen werden lassen) — so gehört es zu ihrem Charakter, den Augen der Menschen nur in den seltensten Fällen sichtbar zu sein. Jedoch sind viele von ihnen sichtbar zur Leitung der Diener Gottes — Gott möge ihre Zahl vermehren und durch sie Nutzen stiften. — Es ist Pflicht eines Jeden, an sie zu glauben und sie nicht zu missbilligen. Selbst wenn man von ihnen Dinge sieht, die man missbilligen zu müssen glaubt, so muss man dies dem Umstande zuschreiben, dass man zu kurzsichtig sei, um ihre Zustände beurtheilen zu können. Wie viele giebt es unter ihnen, die sich dem Tadel der Leute aussetzen, um dadurch ihre wahren Verhältnisse vor den Menschen zu verbergen! Es ist demnach besser und heilsamer, ihre Thaten in vortheilhafter Weise auszulegen. Der grosse Schejch Muḥjî al-dîn ibn ʿArabî sagt am Anfange seiner „Mekkanischen Eröffnungen“: ‘Es ist die höchste Glückseligkeit des Menschen, an alle jene zu glauben, welche sich ein Verhältniss zu Gott zuschreiben, wenn auch dieser Anspruch nicht gerechtfertigt wäre’. Wir bitten Gott, er möge uns beistehen in dem Glauben an seine Walî's,

---

1) vgl. Ibn Challikân nr. 850 eine tendenziöse Erzählung über die Verketzerung der Ṣûfî's seitens der Theologen = Al-Damîrî (s. v. ḏubâb) I, p. 439.

2) ZDMG. XXVIII, p. 324 ff.

3) vgl. Al-Ġazâlî, Al-munkiḏ min al-ḍalâl, Journ. asiat. 1877, I, p. 76.

4) z. B. die sogen. Ḥarîrî-derwische (VI. Jhd.), über deren Ursprung, Fawât al-wafajât II, p. 42 und sämmtliche Orden, welche sich Bî-sharʿ, d. h. des Gesetzes Ledige nennen, Sell, The faith of Islam p. 95.

wo sie auch immer seien, und er möge uns in ihre Schaar einführen und uns ferne halten von jenen, welche sie geringschätzen".[1] Diese charakteristischen Worte des Ḳuṭb al-dîn al-Nahrawâlî (X. Jahrhundert) zeigen recht deutlich das Verhältniss des gläubigen Gemüthes zu dem unter dem Deckmantel der Heiligkeit wandelnden Gaukler, und dieser Gesichtspunkt beherrscht das Urtheil des muhammedanischen Volkes noch heutigen Tages.[2]

Was nun die von den Heiligen erzählten Wunderthaten anbetrifft, so ist es die zügellose Phantasie des Orientalen, sein Hang, sich an Ungeheuerlichkeiten zu erbauen und an Unmöglichkeiten zu ergötzen, was nicht eingeschränkt durch die Grenzen, welche die Kunst dem Stürmen und Drängen einer ausgearteten Phantasie zu setzen im Stande ist, seine Conception der Heiligengestalten leitet. Seine Heiligenlegenden sind erfüllt von Zügen, welche nichts anderes darstellen, als die religiöse Verwendung der Märchen, welche die Elemente der Feenliteratur der Inder und Perser bilden. Nur sind es nicht Feen und Ǵinnen, „Kinder des Lügenreiches", welche die ungeheuerlichsten Combinationen ins Leben rufen, sondern die an seinen Auserwählten sich bethätigende Gnade Gottes. Was in der Märchenliteratur als abenteuerliche Hyperbel auftritt, das stellt sich in der Walî-literatur als durch Gottes Gnade gewirktes Wunder dar. Verlorene Ringe im Innern von Fischen, welche sich dem Gebete des Heiligen darbieten, Besuche der Heiligen bei den Bewohnern des Meeresgrundes und viele andere Züge, welche den Lesern von Tausend und Eine Nacht geläufig sind. Man fühlte sich im Reiche Bedr Bâsims und Aladins, wenn nicht der Nimbus des Heiligen die Helden der Erzählung umgebe. Da ist der Hauptheilige von Damaskus, Reslân oder besser Arslân (st. ca. 700),[3] der den Wechsel der vier Jahreszeiten im Raume einer kleinen Stunde herbeiführt; da sind die Gottesmänner, die zur selben Zeit an verschiedenen Orten körperlich anwesend sind oder umgekehrt an demselben Orte die verschiedensten Gestalten annehmen, die Gold in Blut verwandeln, um den eiteln Machthabern zu zeigen, welcher Natur der Flitter sei, dem sie nachjagen. Die Erde faltet sich ihrethalben zusammen, so dass für die Heiligen die räumliche Entfernung verschwindet. Ein Walî befand sich in der Moschee von Tarsus, und während er betete,

1) Chron. St. Mekka III, p. 406.

2) Allerdings sind nicht alle Theologen so nachsichtig. Vgl. eine bemerkenswerthe Aeusserung bei Al-Ḳasṭallânî VII, p. 295 über die Selbstüberhebung der Walî's; er findet Sure 24: 11 auf sie anwendbar.

3) Die Legende dieses Reslân bei Kremer, Mittelsyrien und Damaskus p. 156. Eine theosophische Abhandlung (risâla tauḥîdijja) von ihm Hschr. Brit. Museum p. 400ᵃ, Commentare zu derselben Berliner Katalog II, p. 563 ff. Vgl. auch D. C. nr. 358 (fol. 44 ff.) und 412 der Leipz. Universitätsbibliothek.

überkam ihn die Sehnsucht, in die Moschee von Medîna zu pilgern; da steckte er den Kopf in seinen Rockärmel, und als er ihn wieder herauszog, befand er sich denn auch in Medîna. Es ist dies einer der gewöhnlichsten und häufigsten Züge, denen wir in Heiligenbiographieen begegnen.[1] Die Heiligen bewirken, dass Thiere und Steine mit der Kraft der Rede begabt werden. Der berühmte Heilige Ibrâhîm b. Adham sass einst im Schatten eines Granatenbaumes; da sprach der Baum: „O Abû Isḥâḳ, erweise mir die Ehre, von meiner Frucht zu geniessen". Der Walî leistete denn auch dieser Einladung Folge. Die Frucht, welche sonst recht sauer war, wurde von nun ab süss und der Baum trug jährlich zweimal Früchte. Diese Granatenart wurde denn auch „die Granate der Gottesdiener" (rummânat al-ʿâbidîn) genannt. — Ein anderer Walî streckte einst seine Hand nach einem Baume aus, um von seiner Frucht zu pflücken; da sprach der Baum: „Iss nicht von meiner Frucht, denn ich bin das Eigenthum eines Juden". Sie heilen Krankheiten, ihre Gebete werden immer erhört, jeder Heilige ist muǵâb al-duʿâʾ. Gott vernichtet jene, die ihnen ein Leid zufügen wollen. Die wilden Thiere werden zahm auf ihr Geheiss und unterordnen sich ihrem Willen. Sie reiten auf Löwen, „den Hunden Gottes" (kilâb Allâh). Eine der merkwürdigsten Gaben der volksthümlichen Walî's ist das Taṭawwur, d. h. die Fähigkeit, verschiedene Formen und Gestalten anzunehmen. Diese Wundergabe kommt ihnen im Widerstreite mit der Gesetzlichkeit der gemeinen Orthodoxie häufig nicht übel zu statten. Ḳaḍîb al-bân, ein Walî aus Mosul, schützte diese Wunderkraft vor, als man ihm den Vorwurf machte, dass er niemals betend gesehen wird. Da nahm er vor den Augen des Zurechtweisers verschiedene Gestalten an und fragte: Welche von diesen Gestalten ist es, in welcher du mich das Gebet vernachlässigen gesehen hast?[2] Hinsichtlich dieses Taṭawwur entwickeln die Muhammedaner die kühnste Ausschweifung der Phantasie. Der Schejch Abû ʿAbdallâh al-Ḳurashî war einäugig und aussätzig; nichtsdestoweniger gewann er die Liebe eines jungen Mädchens, welches trotz der Widerrede der Eltern darauf beharrte, den Heiligen zu heirathen. Dieser nahm nun die Gestalt eines schönen Jünglings

---

1) Derselbe geht wohl auf jüdische Quellen zurück; das ṭajj al-arḍ entspricht dem ḳefîsath hâ-âreṣ, Talm. bab. Chullîn fol. 91ᵇ, Sanhedrîn fol. 95ᵃ. Ibn Ḥazm führt in seinem Kitâb al-milal diesen legendarischen Zug unter den Vorstellungen an, die er dem Judenthum übel nimmt (Leidener Hschr. Warner nr. 480 fol. 87ᵇ = Wiener Hofbibliothek N. F. nr. 216 fol. 133ᵇ). Jedoch wird dies Moment von Muhammedanern auch ausserhalb der Heiligenlegende verwendet, Abû Dâwûd I, p. 255, Ibn Kutejba ed. Wüstenfeld p. 9, 4, Al-Ḳazwînî II, p. 115.

2) Al-Munâwî fol. 3, vgl. Al-Damîrî (s. v. ṭâʾir) II, p. 111, wo von ʿOmar b. al-fâriḍ eine ähnliche Legende erzählt wird.

an und beschwor seine Identität mit Al-Ḳurashî. Für den Verkehr mit seiner jungen Frau behielt er die neue Gestalt bei, für die übrige Welt aber erschien er nach wie vor als hässlicher Krüppel.[1] In der Nähe von Al-ʿArâʾish im Marokkanischen befindet sich das Grab einer Heiligen, von welcher die Sage geht, dass sie sich in Gestalt einer hässlichen Negerin in den Dienst des hl. Bû Selham einzuschleichen wusste, um des Abends an seiner Seite die Gestalt eines schönen Mädchens anzunehmen.[2]

Die Fähigkeit, zu fliegen — auch dies mit Taṭawwur — ist eine der am häufigsten erzählten Wundereigenschaften der Aulijâʾ; dieselbe setzt sie in den Stand, in der kürzesten Zeit die entferntesten Gegenden zu besuchen, um die Interessen ihrer Schüler und Adepten zu überwachen und zu leiten, und überall gegenwärtig zu sein, wo man ihrer Mitwirkung bedarf. Im Volke ist der Glaube verbreitet, dass erleuchtete Menschen über ihren Häuptern auf edeln Rossen (naǵâʾib in den Lüften reitende Walî's sehen können, und satirische Zweifler haben diesen Glauben zu mancher drolligen Anekdote benutzt.[3] — Unter den sonstigen Fähigkeiten der Walî's verdient erwähnt zu werden das Talent, die fremdartigsten Sprachen zu sprechen,[4] Berge zu verrücken[5] u. a. m.; eine figürliche Redensart der jüdischen und christlichen Religionsliteratur wird in Wundererzählungen der letztern Art zu einem thatsächlichen Vorgange umgestempelt, den man bereits in alter Zeit auch in die Prophetenbiographie hineingedichtet hat.

Die muhammedanischen Hagiologen haben die Wunder der Heiligen in zwanzig Kategorien zusammengefasst,[6] obenan erwähnen sie gewöhnlich das Iḥjâʾ al-mautâ, die Macht, Todte zum Leben zu erwecken.[7] Neben, und auch innerhalb dieser allgemeinen Kategorien wird man in den muhammedanischen Vitae Sanctorum auch provincielle Eigenthümlichkeiten der Heiligenlegenden nicht übersehen können, deren Beachtung für die Erkenntniss des Zusammenhanges der Legenden mit den ethnologischen Factoren ihrer Entstehung und Ausbildung nicht nebensächlich ist. Ein specifisch maġribinischer Zug ist es z. B., dass der Heilige mit seinen Schülern durch unwirthbare Gegenden zieht, an einem Punkte seiner Wanderung durch öde Striche seinen Wanderstab in die Erde steckt, worauf

1) Al-Biḳâʿî IV, fol. 3b. 19b.
2) G. Charmes in Rev. d. deux mondes, Juni 1886, p. 870.
3) Al-Sharbînî, Hazz al-kuḥûf (lith. Ausg.) p. 109. 120.
4) vgl. ZDMG. XXVI, p. 770 ff.
5) Abû-l-Maḥâsin I, p. 429.
6) Al-Munâwî fol. 30b.
7) vgl. Disputatio de religione Mohammedanorum ed. van den Ham p. 129.

dann Wasser aus der Erde quillt und üppige Vegetation in der Wüstenei entsteht. In einer solchen Oase wird dann die Zâwija[1] des Heiligen gegründet, die in den späteren Generationen Segen und Heil verbreitet. Diesem Zuge begegnen wir vielfach in den Biographien der magribinischen Heiligen, die Trumelet gesammelt und dargestellt hat,[2] und seinen nordafrikanischen Charakter bezeugt auch der Umstand, dass wo wir solchen Legenden ausser Nordafrika begegnen,[3] dieselben mit berberischen Derwischen, die sich auf der mekkanischen Pilgerfahrt befinden, in Beziehung gebracht werden. Die Cisternen in Jemen liefern erst dadurch trinkbares Wasser, dass zwei magribinische Heilige auf jenem Gebiete begraben werden.[4]

IV.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch eine Frage beantworten: Welche Stellung nimmt das weibliche Geschlecht in der Hagiologie des Islam ein? Der Islam ist in Betreff der Würdigung, die er den Frauen entgegenbringt, so arg beleumundet, dass wir leicht voraussetzen könnten, dass er der Frau keinen Platz einräumt, wenn von den höchsten Stufen menschlicher Vollkommenheit die Rede ist. Dr. Perron, der die Stellung der Frauen bei den Arabern zum Gegenstande einer ausführlichen Monographie gewählt hat, weiss nur eine einzige heilige Frau zu erwähnen: die berühmte Râbiʿa al-ʿAdawijja. Derselbe Verfasser resumirt diese Erscheinung in folgenden Worten: „Der Pfad der Heiligkeit wird im Islam von Frauen selten beschritten und wir finden nur wenig Frauen auf demselben. Er ist zu schwierig für sie, so denken wenigstens die Männer. Diese sind überall voran, aller Glanz, alles Verdienst, alles Ansehen ist für die Männer. Sie haben alles zu ihrem Vortheil und für ihren Vorrang nutzbar gemacht; sie haben sich alles angeeignet, alles monopolisirt, selbst die Heiligkeit, auch das Paradies".[5] Allerdings entspricht diese Behauptung jener Vorstellung, die man gewöhnlich von der Stellung der Frau im Islam in gesetzlicher Beziehung und hinsichtlich des religiösen Verdienstes und der religiösen Zurechnungsfähigkeit vorzutragen pflegt. Will man jedoch historische Gerechtigkeit walten lassen, so muss man zugeben, dass die Entwürdigung

1) Zâwija = das östliche Chânka, pl. Chawânik. Ibn Baṭûṭa 1, p. 71.

2) Les Saints de l'Islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes (I. Bd.), Les Saints du Tell, Paris 1881.

3) Doughty, Travels in Arabia deserta I, p. 140.

4) Voyage de l'Inde à la Mekke par ʿAbdoul Kérym ed. Langlès (Paris 1797) p. 201.

5) Femmes arabes avant et depuis l'islamisme (Paris — Alger, 1858) p. 350.

der Frauen im Islam[1] Resultat von socialen Einflüssen[2] ist, für welche man nur mit Unrecht die Grundsätze des Islam verantwortlich machen wird, welche vielmehr im Verkehr der zum Islam bekehrten Völker begründet sind. Man wird freilich gut thun, auch hierin nicht allzuweit zu gehen. Allerdings hat auch der Islam selbst, wenn er auch in der rechtlichen Würdigung der Frau im Vergleich zur Ǵâhilijja einen Fortschritt bezeichnete, die Frauen, wie dies selbst eifrige Apologeten zugestehen müssen,[3] den Männern gegenüber auf eine tiefere sociale Stufe gestellt;[4] jene werden als die „Majorität der Höllenbewohner“,[5] als „nâkiṣât ʿakl wa-dîn“, d. i. mangelhaft an Verstand und Frömmigkeit,[6] bezeichnet. Aber daraus folgt nicht die Ausschliessung der Frau von den geistigen Gütern, die der Islam allen Menschen zu spenden beabsichtigte. In den ältesten Zeiten des Islam finden wir zahlreiche Beweise für den Einfluss, den die Frauen auf die öffentlichen Angelegenheiten und politischen Bewegungen in der jungen muhammedanischen Gemeinde nehmen konnten. Es gab nicht nur fromme Frauen — wohl Nachfolgerinnen der vormuhammedanischen nâsikât[7] — die ihre Pietät gerne durch Dienstleistungen im Interesse des Gottesdienstes bethätigten;[8] es fehlte nicht an Frauen, die an den inneren und äusseren Kämpfen thätigen Antheil nahmen.[9] Die Heldengestalt einer Nuṣejba[10]

---

1) Dieselbe zeigt sich in Grundsätzen, wie sie an einer sehr beachtenswerthen Stelle Ag. X, p. 154 zum Ausdruck kommen; man vgl. auch die späteren Ḥadîthe bei Al-Damîrî (s. v. al-ġurâb) II, p. 205.

2) Kremer, Culturgesch. des Orients II, p 106 ff.

3) z. B. (van Bemmelen) L'Egypte et l'Europe II (Leiden 1884) p. 654, vgl. Bosworth Smith, Mohammed and Mohammedanism[2] (London 1876) p. 242.

4) Dies ist aber nicht specifisch muhammedanisch; vgl. den Commentar zu Genes. 2: 21 in de Lagarde's Materialien zur Gesch. und Krit. d. Pentat. I, p. 31, 28 ff.

5) B. Îmân nr. 19 (ed. Krehl nr. 21). 6) Muslim I, p. 159.

7) Lebîd ed. Huber 26: 12; mit den auf die Darbringung der Votivopfer harrenden nâsikât wird ein Held verglichen, der die ganze Nacht zusammengekauert mit wirren Haaren und verstaubt im Hinterhalte lauert. Ueber kâhinât der alten Araber, s. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch. (1890) 2. St. p. 76. Vielleicht gehört auch die shejcha rakûb bei ʿAbîd b. al-abraṣ v. 39 (Hommel, Aufsätze und Abhandlungen p. 60) mit in diesen Kreis. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass unter nâsikât christliche Frauen zu verstehen seien = rawâhib, sing. râhiba, welche sich in musûḥ (härenes Gewand) kleiden (Ḥassân, Dîwân p. 25, 7) und sich vom Wein enthalten, Ḥumejd b. Thaur, Kitâb al-aḍdâd p. 224, 2 ff. Ueber die Frauen der Ǵâhilijja, Aug. Müller, Der Islam I, p. 47

8) Umm Miḥǵan, Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 11, Ibn Ḥaǵar IV, p. 784.

9) Die Bemerkung bei Al-Ṭabarî I, p. 1926, 1 möge allenfalls nicht verschwiegen werden: dass die Araber es nicht liebten, dass Frauen bei den Kämpfen anwesend seien. 10) Ibn Ḥaǵar IV, p. 807, Sprenger, Mohammad III, p. 176.

wächst nicht aus einer Gesellschaft hervor, in welcher die Frauen den Sclaven gleichgeachtet sind, und die Rolle ʿÂʾisha's und ihr Einfluss auf die Angelegenheiten des jungen Staates in der ersten Zeit seiner Erstarkung sind doch unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten, als dem einer türkischen Haremsintrigue. Man ist nach Snoucks diesbezüglichen Nachweisungen[1] füglich der Mühe überhoben, weitläufiger auf die Widerlegung der irrigen Ansicht einzugehen, dass die Vermummung und Verheimlichung der Frauen, ihre Absonderung von allem gesellschaftlichen Verkehr im Gesetz des alten Islam begründet sei. In der ältesten Generation des Islam konnte die Frau des Muṣʿab b. al-Zubejr (st. 72), welche ihr Antlitz aller Welt unverhüllt sehen liess, sagen: „Allâh hat mich mit dem Stempel der Schönheit ausgezeichnet und ich liebe es, dass die Welt dieselbe betrachte und erkenne, dass ich ihnen allen überlegen bin und kein Fehl an mir ist, das man an mir tadeln könnte".[2] Wohl forderte des Islam von den Frauen bescheidene Zurückhaltung, wie dies auch bereits im Heidenthume zur guten Sitte gehörte — die züchtige Frau ist im chidr[3] —; dies schneidet aber die Frau von den Interessen der Welt nicht völlig ab. Die älteste Geschichte des Islam ist nicht arm an Beispielen für diese Thatsache.

Beachtenswerth ist die Theilnahme, welche das weibliche Geschlecht der unglücklichen Sache Ḥusejns[4] und der ʿAlîden widmet. Auch an der Erfindung, Ausschmückung und Verbreitung der ʿalîdischen Legenden sind die Frauen nicht unbetheiligt. Von Al-Nawâr bint Mâlik wird eine Anzahl solcher Legenden mitgetheilt, so z. B. die Vision, dass himmlisches Licht

---

1) Twee populaire dwalingen verbeterd (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 5e Volgr. I) p. 10 ff. des Separatabdrucks. Vgl. aus früherer Zeit Hammer-Purgstall, Journal of the Roy. Asiat. Society IV (1837) p. 172 Anm. D'Escayrac de Lauture, Le désert et le Soudân (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 63.

2) Aġ. X, p. 54.

3) vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 146, rabbat al-chidr bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie p. 85, 6 = Mufaḍḍal. 29: 1, bejḍatu chidrin Imrḳ., Muʿall. v. 23. Plural: bejḍât al-chudûr Ḥam. p. 250 v. 2. Es scheint jedoch, dass diese Ausdrücke sich zunächst auf unverheirathete Mädchen beziehen (B. ʿÎdejn nr. 15 al-ʿawâtiḳ ḏawât al-chudûr, bei einem spätern Dichter: ʿawâtiḳu lam takun tadaʿu-l-ḥiġâla, Ḏû-l-rumma Chiz. adab IV, p. 107, 6 v. u.), sowie auch muchabbaʾât, Zuhejr 1: 36 (ed. Landberg p. 159 v. 4); vgl. al-ʿaḏrâʾa fî-l-naṣîfi, Huḏejl. 237: 14, 278: 40 (zu naṣîf, B. Ǵihâd nr. 5 naṣîf der Paradiesjungfrauen), al-ʿaḏrâʾu fî chidrihâ, B. Adab nr. 76. S. weitere Nachweise hinsichtlich verwandter Sprachausdrücke in Oest. Monatsschr. f. d. Orient XI, p. 156 unt.; zu beachten Ḥam. p. 750 v. 1 ġazâlun muḳannaʿu, ein verschleiertes Reh (von einem jungen Mädchen).

4) Al-Ṭabarî II, p. 459, die Frauen aus dem Stamme Hamdân.

jene Urne umgab, in welcher das Haupt des ʿAlî aufbewahrt wurde und dass ein weisser Vogel dieselbe umflatterte.[1] Die umejjadenfeindlichen Verschwörer in Baṣra halten nach dem Regierungsantritt des Jezîd ihre Zusammenkünfte im Hause der Maria bint Saʿd, einer Frau vom Stamme der ʿAbd al-Ḳejs und begeisterten Anhängerin der ʿAlîden ab.[2] Und im Verzweiflungskampf Ḥusejn's für die Rechte seiner Familie erfahren wir unter den vielen ergreifenden Episoden dieser tragischen Kriegführung, wie Umm Wahb, die Frau eines eifrigen Parteigängers des Prätendenten, eine Zeltstange ergreift und zu ihrem Manne tretend die folgenden Worte an ihn richtet: „Meinen Vater und meine Mutter gebe ich hin als Lösung für dich; gehe hin und kämpfe für die Rechte der Nachkommenschaft Muhammeds". Und als der Gatte sie zu den Frauen zurückwies, da ergriff sie sein Kleid und sprach: „Nicht will ich mich von dir trennen, eher sterbe ich mit dir"; als er dann im Kampfe fiel, da begrüsste sie seine Leiche mit den Worten: „Wohl bekomme dir das Paradies!"[3] Man denkt hierbei auch an Asmâʾ, die Tochter des Abû Bekr, die ihrem Sohn ʿAbdallâh b. al-Zubejr in seinem Kampf gegen Al-Ḥaǵǵâǵ ermuthigend zur Seite steht und es nicht dulden will, dass der Sohn, als er in den Krieg zieht, ein Panzerhemd anlege, weil ihr diese Vorsicht unwürdig schien eines Mannes, der den Kampf aufnimmt für eine Sache, von deren Gerechtigkeit er durchdrungen ist. In der ersten Zeit des Islam wetteifern die Frauen — man hat in ihnen die Vorbilder einiger neuzeitlichen Heroinen der arabischen Wüste erkennen wollen[4] — mit ihren heldenmüthigen Männern in der Begeisterung für die schweren Kämpfe, zu denen sie aufgerufen wurden. Als Ḥabîb b. Maslama al-Fihrî (st. 42) im Begriffe war, zu einem jener Streifzüge auszuziehen, mit denen er einen grossen Theil seines Lebens ausfüllte, da fragte ihn sein Weib: „Wo ist dein Ziel?" „Entweder im Lager des Feindes", erwiderte Ḥabîb, „oder, will's Allâh, im Paradies". „An beiden Orten", erwiderte das Weib, „will ich dir zuvorkommen". In der That begegnete ihr Ḥabîb im Lager des Feindes; sie war ihm zuvorgekommen.[5] Der Mörder des Chârigitenhäuptlings Nâfiʿ b. al-Azraḳ findet sich einer Frau gegenüber, die ihn zum Zweikampf herausfordert, um Blutrache für den ermordeten Nâfiʿ zu nehmen.[6]

---

1) Al-Ṭabarî II, p. 369.

2) ibid. p. 235.

3) ibid. p. 336.

4) Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina (Leipzig 1874) II, p, 237, vgl. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka p. 245.

5) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân fol. 48b.

6) Ansâb al-ashrâf p. 92.

Neben ihrer Betheiligung an den politischen Interessen begegnen wir bereits in früher Zeit den Frauen auch als Priesterinnen der Humanität und werkthätigen Menschenliebe inmitten der Schrecknisse des Krieges. Eine Frau aus dem Aslam-stamme, Kulejba bint Saʿîd — so erzählt Ibn Saʿd[1] — errichtete während der Chejbarschlacht zu allererst ein Feldlazareth[2] innerhalb der Moschee, in welcher sie die Kranken und Verwundeten pflegte. Dass den Frauen der Zugang zur „Heiligkeit und zum Paradiese" verschlossen sei, dies wird geradezu durch den Koran selbst widerlegt. Es bedarf nur eines Blickes auf jene zahlreichen Stellen, wo von muʾminûn und muʾminât, ṣâliḥûn und ṣâliḥât in einem Athemzuge und unter Voraussetzung ihrer völligen Gleichwerthigkeit geredet wird (besonders Sure 33: 35).

Man kann hieraus ersehen, dass weder die Stellung der Frauen innerhalb der ältesten Bewegungen der muhammedanischen Gemeinde, noch auch die Lehre des Begründers der neuen Religion ein Hinderniss bildeten, dass sich — trotz einiger theologischer Beschränkungen von ganz und gar theoretischer Art[3] — die Frau im innern religiösen Leben und im Bewusstsein der Gläubigen zu jener Bedeutung emporschwinge, welche dem männlichen Geschlechte zugestanden wird, und dass sich bei der Entwickelung der Aulijâʾ-verehrung im Islam diese Würde auch auf Frauen erstrecke,[4] welche das Gesammtgefühl der Gläubigen auf diese Höhe erhebt. Und in der That, wenn wir uns von den Nachrichten über das muhammedanische Leben der verschiedensten Zeitalter belehren lassen und wenn wir uns in den Stätten des Todes umsehen und die Gräber der Heiligen betrachten, so werden wir ganz andere Erfahrungen von der Stellung der muhammedanischen Frauen in dem Heiligenbestande des Islam gewinnen, als uns von Perron geboten werden. Von heiligen Frauen (Shejchât) hören wir von den ältesten Zeiten bis zur jüngsten Gegenwart sehr viel. Man kennt ihre Namen und erzählt mit devoter Achtung von ihrem heiligen Leben und ihren frommen Thaten und Wunderwirkungen (karâmât). Dem Ṣûfî-unwesen abgeneigte Theologen eifern auch gegen diese weiblichen Heiligen und die Verehrung,

1) Bei Ibn Ḥagar IV, p. 763.

2) Eine Einrichtung, die in den späteren Jahrhunderten im Kriegswesen der Muhammedaner fest eingebürgert war, Ibn Challikân nr. 367, Al-Makkarî I, p. 548.

3) Dass z. B. die Frau die Nebî-würde nicht erreichen könne; nach Muhammed kann es ja auch männliche Propheten nicht mehr geben. Aber auch in diesem Punkte hat sich ein Theologe des IV. Jahrhunderts erlaubt, von der gewöhnlichen Lehre abzuweichen; dadurch hat er sich die Missbilligung der Massen zugezogen. Ibn Bashkuwâl nr. 1057 p. 479 unten.

4) Die Gestaltung des Lebens hat die Schranke durchbrochen, welche die spätere Theologie zu ziehen nicht verabsäumt hat. Al-Bejḍâwî zu Sure 14: 38 (I, p. 207, 22): chuṣṣû (al-rigâl) bil-nubuwwa wal-imâma wal-walâja.

mit welcher sie sich zu umgeben wissen.[1] Es ist noch nicht lange her, dass die orientalischen Zeitungsblätter von dem imposanten Begräbnisse einer solchen heiligen Frau, der Shejeha Amîna in Alexandrien Bericht erstatteten. Nur wenig Bücher über Heiligenbiographie wird es geben, die nicht unter jedem Buchstaben des Alphabetes eine Reihe von heiligen Frauen aufführen, mit wunderbaren Nachrichten, welche in nichts jenen nachstehen, welche von den heiligen Männern erzählt werden, die in denselben Büchern ihre Nachbarn sind. Es ist bezeichnend, dass einige Theologen als den ersten Repräsentanten der Ḳuṭb-würde, einer der hervorragendsten in der Hierarchie der Aulijâ', eine Frau nennen: Fâṭima.[2] Zwischen beiden Geschlechtern herrscht auf dem Gebiet der Heiligkeit volle Parität. Die einschlägige Literatur kann sogar eine besondere Monographie aufweisen über Biographien heiliger Frauen vom Schejch Taḳî al-dîn Abû Bekr al-Ḥuṣnî unter dem Titel: „Lebensläufe der auf dem Gotteswege wandelnden gläubigen und frommen Frauen".[3] Der Verfasser hatte, wie er dies in seiner Vorrede darlegt, mit diesem Buche die Absicht, dass sich die Leserinnen aus demselben Vorbilder der Frömmigkeit und sittlichen Heiligkeit aneignen mögen. Demgemäss apostrophirt er auch in der Nutzanwendung sehr oft und streng die Frauen seiner Zeit. „Jâ nisâ' hâḏâ al-zamân!" „Wehe euch und nochmals wehe euch, o Frauen dieser Zeit!" sagt er bei Gelegenheit der Biographie der frommen Ḥasana (fol. 45, b). „Ihr seid eben das Gegentheil davon. Ihr findet Gefallen an den Söhnen der Welt. Wenn euer Gatte gottlos ist und berauschende Getränke trinkt und andere Sünden begeht, so findet ihr Gefallen an ihm, wenn auch sein Verkehr den Zorn Gottes veranlasst und ihr vermeidet den frommen Mann, obwohl sein Verkehr das Gefallen Gottes herbeiführt. Fluch über euch! Wie wenig Wohlgefallen findet ihr an Dingen, die euch näher zu Allâh bringen".

Allerdings ist es nicht der kriegerische, mit den Mitteln der Gewalt arbeitende Islam, jene „religion d'hommes" — wie ihn Renan nennt — der die heiligen Frauen hervorbrachte, sondern der von mystischen und asketischen Neigungen erfüllte Islam ist es, der die heiligen Frauen grosszieht,[4] jene Zâhidât und 'Âbidât, von deren Erwähnung die muhammedanischen Bücher erfüllt sind. Da finden wir auch Frauencongregationen, welche die Pflanzstätten der Heiligen sind, Klöster für Frauen. Es klingt

1) Muḥammed al-'Abdarî, Al-madchal (Alexandrien 1293) II, p. 18.

2) Al-Munâwî fol. 23[a].

3) Sijar al-sâlikât al-mu'minât al-chajrât, Hschr. der Leipziger Univ. D. C. nr. 368.

4) Kremer, Geschichte der herschenden Ideen des Islams p. 63—65.

wohl sonderbar, von muhammedanischen Nonnen und muhammedanischen Nonnenklöstern zu hören, als gäbe es noch eine strengere und weitergehende Abschliessung der Frauenwelt, als es jeder Harem schon an sich ist. Al-Maḳrîzî erwähnt in seinem Kapitel über Klöster in Aegypten (ribâṭ) ein Institut unter dem Namen: Ribâṭ al-Baġdâdijja (Kloster der Baġdâderinn): „dieses Haus erbaute Madame (châtûn) Tadkârpâs, die Tochter des Malik al-Zâhir Bîbars, im Jahre 684 d. H. für Zejnab, Tochter des Abû-l-barakât, welche fromme Schejcha gewöhnlich 'Tochter der Baġdâderin' (bint al-Baġdâdijja) genannt wurde; die Prinzessin richtete in diesem Institut für die Schejcha und andere fromme Frauen ein Wohnhaus ein. Dieses Haus ist bis auf unsere Tage durch die Frömmigkeit der Bewohnerinnen bekannt, an deren Spitze immer eine Oberin steht, welche den übrigen religiöse Belehrung bietet, mit ihnen fromme Uebungen abhält und sie in den Wissenschaften der Religion unterweist. Die letzte uns bekannte Oberin dieses Hauses war die fromme Schejcha, die Herrin der Frauen ihrer Zeit, die Baġdâderin Umm Zejnab Fâṭma, Tochter des ʿAbbâs, welche im Monat Ḏû-l-ḥiǵǵa des Jahres 714 über achtzig Jahre alt starb. Sie war eine gelehrte und dabei allen irdischen Gütern entsagende, mit Wenigem begnügsame, gottesfürchtige, auf Gottes Pfad leitende Frau, eifrig in der Beförderung geistigen Nutzens und der frommen Uebungen und von lauterer Frömmigkeit. Viele Frauen aus Damaskus und Kairo lernten von ihr; sie besass die Eigenschaft, dass ihr jedermann Vertrauen entgegenbringen musste, sie übte auch durch ihre Belehrung grossen Einfluss auf die Seelen. Nach ihrem Tode erhielt jede Oberin dieses Klosters den Titel: 'die Baġdâderin'. In dasselbe Haus pflegten sich auch von ihren Männern verstossene Frauen zurückzuziehen und zur Wahrung ihrer sittlichen Reputation daselbst zu verbleiben, bis sie wieder eine neue Ehe eingingen. Denn in diesem Hause herrschte strenge Disciplin, die Bewohnerinnen waren stets mit gottesdienstlichen Uebungen beschäftigt und wer sich gegen die Regeln des Hauses verging, wurde von der Oberin strenge bestraft. Durch die Ereignisse des Jahres 806 verfiel dann das Institut. Die Oberaufsicht über dasselbe steht dem Oberkâḍî der Ḥanafiten zu".[1] Auch in Mekka gab es früher Frauenklöster; Muhammed al-Fâsî (geb. 775, gest. 832) in Mekka), mâlikitischer Ḳâḍî in der heiligen Stadt, erwähnt in seiner Geschichte und Topographie Mekkas unter den Klosterstiftungen der heiligen Stadt das Kloster der Bint al-tâǵ. „Ich weiss nicht", sagt Al-Fâsî, „wer es gegründet hat, es ist mehr als 200 Jahre alt (der Verfasser beendigte dieses Buch im

---

1) Chiṭaṭ II, p. 428. Von diesem Gebäude ist jetzt keine Spur mehr erhalten, ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda al-taufîḳijja VI, p. 53.

Jahre 819); aus einer Thorinschrift ist ersichtlich, dass es für fromme Ṣûfîfrauen[1] gestiftet wurde, die ständig in Mekka leben wollen". Ferner: „Zu diesen Stiftungen gehört ein Kloster, hinter dem Kloster al-Dûrî, welches für Frauen bestimmt ist; dies Institut bestand noch in der Mitte des VII. Jahrhunderts". Endlich: „Zwei Klöster in der Nähe des Ortes Al-Durejba; das eine führt den Namen: Ribâṭ ibn al-Saudâ', es befindet sich an demselben eine Thorinschrift, in welcher erzählt wird, dass im Rebî' I. 590 Umm Chalîl Chadîga und Umm 'Îsâ Marjam, beide Töchter des 'Abdallâh al-Ḳasîmî, diese beiden Klöster für fromme, dem shâfi'itischen Ritus angehörende Ṣûfîfrauen gestiftet haben, welche ein jungfräuliches Leben geloben. Man nennt das letztere auch das Hirrîsh-Kloster.[2] Auch in Nordafrika finden wir muhammedanische Nonnen. Al-Bekrî erwähnt in der Nähe von Susa einen Ort, Namens Monastîr, mit der Bemerkung, dass dies ein Wallfahrtsort für Frauen ist, welche nach Art der Derwische leben.[3]

Wir haben ersehen können, dass im Islam nicht nur von vornherein die Möglichkeit zur Ausbildung der Vorstellung von heiligen Frauen gegeben war, sondern dass sich auch die socialen Folgen einer solchen Vorstellung hier ebenso wie anderwärts eingestellt haben. Die heiligen Frauen werden in der muhammedanischen Heiligenlegende mit denselben Wunderwirkungen ausgerüstet, wie die Walî's, sie sind im Leben und nach ihrem Tode derselben Ehren theilhaftig. Obwohl tiefe Gottesgelehrsamkeit, wie wir zu Beginn des vorigen Abschnittes gesehen, nicht eben unumgängliches Attribut des heiligen Charakters ist, finden wir dieselbe nicht selten in den Biographien der Shejcha's als besondern Ruhmestitel hervorgehoben. Denn auch dies ist eine vielverbreitete Uebertreibung, dass der Islam die Pflege des 'Ilm ausschliesslich als Privilegium der Männer betrachtet.[4] Der alte Islam macht das Studium der religiösen Wissenschaft zur Pflicht jedes Gläubigen ohne Unterschied des Geschlechtes,[5] und die Frauen haben in den früheren

---

1) Dem Titel Ṣûfijja begegnen wir nicht selten bei frommen Frauen, z. B. Abû-l-Maḥâsin II, p. 224, 4 v. u. eine heilige Wunderthäterin Fâṭima bint 'Abd al-Raḥmân (st. 312). Bei Ibn Bashkuwâl nr. 1192 p. 537 wird aus dem Anfang des IV. Jahrhunderts ein Ṣûfî erwähnt, der eine Ṣûfijja heirathet, deren Mutter gleichfalls Ṣûfijja war.

2) Chron. Mekk. II, p. 114. 115.

3) Jâḳût IV, p. 661.

4) Von apologetischem Standpunkte hat der bekannte ägyptische Gelehrte Schejch Rifâ'a al-Ṭahṭâwî (st. 1873) diese Ansicht in einer besondern Abhandlung zu widerlegen versucht; vgl. einen Auszug aus derselben in Jacoub Artin Pacha's L'instruction publique en Égypte (Paris 1890) p. 122 ff.

5) Dies ist im Ḥadîth ausgedrückt: Ṭalab al-'ilm farîḍa 'alâ kull muslim wamuslima.

Jahrhunderten an der Pflege der religiösen Wissenschaft viel mehr Antheil genommen, als man gewöhnlich vorauszusetzen pflegt.[1]

Es ist begreiflich, dass der muhammedanische Volksglaube am leichtesten jene Frauen, deren Lebensschicksal mit den ersten Anfängen des Islam verknüpft war, zu Heiligen gestempelt hat. Namentlich die Anhänger der Familie ʿAlî's sind eifrig darin, die Frauen dieser geweihten Familie in die Heiligensphäre zu erheben. So wie der Islam an die Familie ʿAlî's den ins Mystische erhobenen Begriff des Märtyrerthums knüpfte, so hat er auch die Frauen dieser Familie unter einen höhern Gesichtspunkt gestellt. Kairo ist unter allen sunnitischen Städten der am meisten mit ʿalîdischen Reminiscenzen durchtränkte Boden; es ist dies eine Folge der Fâṭimidenherrschaft in dieser Stadt. Dieselbe birgt ja das Haupt Ḥusejn's, sie beherbergt auch das Grab Zejd's, des Enkels des Ḥusejn, der in Kûfa dem umejjadischen Chalifen Hishâm zum Opfer fiel, dessen Körper aber in wunderbarer Weise nach Kairo gelangte. Hier zeigt man auch die Gräber frommer Frauen aus der Familie des ʿAlî: das der Umm Kulthûm, dass der Sitta Ǵauhara, der Dienerin der Sitta Nefîsa, sowie auch das Grab der S. Nefîsa selbst, welche eine wahre Heilige war.[2] Die um ihr Andenken gewobenen Legenden können einen Begriff davon geben, welche Vorstellung die Muhammedaner von ihren heiligen Frauen haben. S. Nefîsa war eine Urenkelin des Chalifen und Märtyrers Ḥasan und Schwiegertochter des Imâm Ǵâʿfar al-ṣâdiḳ. Sie war berühmt durch ihre Frömmigkeit und ihren Eifer in den religiösen Uebungen; die Wallfahrt nach Mekka vollzog sie dreissig Mal; sie fastete unendlich viel, belebte die Nächte (d. h. sie wachte in denselben über Gebeten und heiligen Uebungen), betete und büsste viel; nur jeden dritten Tag nahm sie kärgliche Nahrung zu sich. Den Koran und die Erklärung desselben wusste sie auswendig und war so bewandert in der religiösen Wissenschaft, dass ihr grosser Zeitgenosse, der Imâm Al-Shâfiʿî vor der grossen Gelehrsamkeit dieser heiligen Frau mit ungewöhnlicher Achtung erfüllt war. Vor ihrem Tode grub sie sich selbst das Grab, in welchem ihr Körper ruhen sollte, und als die Höhle fertig war, recitirte sie in derselben sitzend den Koran hundertundneunzig Mal; als sie eben das Wort raḥmat (Barmherzigkeit) las, entfloh ihre Seele dem Körper und eilte zum Herrn der Barmherzigkeit. Ihre Wunder sind ohne Zahl. Wir wollen einige der berühmtesten mittheilen. Als sie von Arabien nach Aegypten übersiedelte, gerieth sie in die Nachbarschaft einer Dimmî-familie (christliche oder

---

1) s. Excurse und Anmerkungen.

2) vgl. Mehren, Revue des monuments funéraires du Kerafet ou de la ville des morts hors du Caire (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie imper. des Sciences de St. Petersburg, T. IV, 1871) p. 564—566.

jüdische) in welcher ein gichtleidendes Mädchen war, welches ihre Gliedmaassen nicht mehr frei bewegen konnte und regungslos hingestreckt liegen musste. Ihre Eltern verliessen einmal ihre Wohnung, um auf dem Markte Lebensmittel zu kaufen, und baten die fromme muhammedanische Nachbarin, während ihrer Abwesenheit die unglückliche Kranke zu bewachen. Nefîsa, voller Liebe und Erbarmen, übernahm diese Pflicht der Barmherzigkeit. Als die Eltern des kranken Kindes das Haus verlassen hatten, verrichtete die Heilige die rituelle Waschung und wendete sich zu Allâh mit einem innigen Gebete für die Genesung des ohnmächtigen Kindes. Kaum hatte sie ihr Gebet beendigt, als die Kranke die Kraft ihrer Glieder wieder erlangte und den heimkehrenden Eltern entgegeneilte. Die dankbaren Eltern zögerten nicht, den Islam anzunehmen.

Einst versagte der Nil die Ueberschwemmung des lechzenden Bodens. Das Land ging schrecklicher Dürre und Hungersnoth entgegen. Das Volk war voller Verzweiflung, seine Gebete und Bussübungen halfen nichts; der Strom blieb hartnäckig wie zuvor. Da reichte Nefîsa den verzweifelten Mitbürgern ihren Schleier, damit sie ihn in den Nil werfen mögen. Kaum war dies geschehen, da begann das Niveau des Stromes sich zu heben und das sich dem Hungertode entgegenängstigende Volk sah nun Ueberfluss wie selten zuvor. Das Volk von Kairo bezeichnet die Grabstätte dieser Heiligen als einen der privilegirten Orte, wo man Gebete verrichtet mit der sichern Hoffnung, erhört zu werden. Die heilige Frau, die, so lange sie lebte, ihren Einfluss vor dem göttlichen Throne den Unglücklichen und Bedrängten nie versagte, versagt ihn auch nach ihrem Tode nicht und auch Gott lässt keine Bitte unerhört, für deren Erfüllung die heilige Nefîsa ihre Fürsprache einlegt.[1]

Die Nefîsa-legenden stellen den Typus einer ganzen Klasse von Legenden heiliger Frauen des Islam im Osten und Westen seines Ausbreitungsgebietes dar. Wir betonen die Thatsache der geographischen Verbreitung solcher Heiligenlegenden, um dadurch dem Vorurtheil zuvorzukommen, welches neuerdings durch mehrere ethnographische Schriftsteller Ausdruck gefunden hat. Mit Bezug auf heilige Frauen wird nämlich der Unterschied aufgestellt, den Kobelt in seinen „Skizzen aus Algerien“ in so kategorische Form fasst: „Bei den Arabern findet man nie heilige Frauen, bei den Berbern findet man solche“.[2] Allerdings ist das Marabutenthum der Frauen

---

1) Chiṭaṭ II, p. 441. Wir besitzen jetzt eine ausführliche Beschreibung des Grabes der Sitta Nefîsa und ihrer Legende von Paul Ravaisse, Sur trois mihrâbs en bois sculpté in den Mémoires présentés et lus à l'Institut égyptien II (Kairo 1889) p. 661 ff.

2) Globus 1885 nr. 3 p. 40, vgl. Trumelet, Les Saints du Tell I, p. XLVIII.

bei den Berbern sehr stark emporgekommen,[1] und der Grund für diese, so wie auch für andere Erscheinungen im magribinischen Heiligencultus ist in den vorislamischen Antecedentien des magribinischen Islam leicht zu erkennen.[2] Aber die Fähigkeit, heilige Frauengestalten zu concipiren, wird man auch dem arabischen Islam nur mit Unrecht absprechen wollen.

V.

Im weitern Verlauf dieser Abhandlung werden wir uns nicht mehr mit den lebenden Walî's als Gegenständen der Verehrung beschäftigen. Die obigen Specimina aus dem Volksaberglauben (III.) mögen sich als morgenländische Beiträge zur Kenntniss des Folklore rechtfertigen, zu dessen Aufbaue jetzt auf verschiedenen Gebieten emsig Materialien gesammelt werden. Wir wenden uns nun zu dem Cultus, der sich im Islam an die abgeschiedenen Walî's geknüpft hat. Derselbe ist in der Regel mit den Grabesstätten heiliger Personen in Zusammenhang, seltener mit Orten, welche zu dem Leben des Heiligen in gewisser Beziehung stehen.

1.

Obwohl bereits im mekkanischen Cultus, wie sich dieser in der ersten Zeit des Islam entwickelte, den aus heidnischen Ueberlieferungen im Sinne der Verbindung mit Ibrâhîm umgebildeten heiligen Stätten eine sehr hervorragende Stelle zuerkannt wurde, kann man dennoch die Beobachtung machen, dass in der ältesten Zeit des Islam die Bestrebung, mit heiligen Persönlichkeiten in Zusammenhang gebrachten Orten besondere Wirkungen beizumessen, noch nicht durchgedrungen ist. Die an die Patriarchenzeit anknüpfenden heiligen Gedenkorte der Kaʿba entstanden, wie ja der muhammedanische Kaʿbacultus überhaupt, unter dem Drange, die heidnischen Ceremonien, welche wegen des an die Ueberlieferung der Ahnen sich klammernden Charakters der Araber unumgänglich waren, innerhalb der neuen Ordnung möglich zu machen. Wir haben keine sicheren Berichte darüber, ob und in wie weit sich in den ersten Jahrzehnten das Gebiet heiliger Orte über diese Grenzen hinaus erweitert habe. Die Thatsache, dass das Geburtshaus des Propheten zur Umejjadenzeit als gewöhnliches Wohnhaus benutzt und erst durch Al-Chejzurân (st. 173), die Mutter des Hârûn al-Rashîd, für ein Bethaus

1) Man denke nur an den Cultus der Lellah Setti in Tlemsen (Bargès, Tlemçen p. 132), der Lella Minana in Al-ʿArîsh (Rohlfs, Erster Aufenthalt in Marokko p. 367).

2) vgl. ZDMG. XLI, p. 55, Procopius, De bello vand. II, c. 8 über weissagende Frauen.

adaptirt wurde,[1] lässt uns zur Voraussetzung geneigt sein, dass die Weihung von heiligen Orten, welche an die Prophetenlegende anknüpfen, nicht in die älteste Zeit gehöre.[2] Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Berichte der Chronisten, welche die Heiligsprechung der muhammedanischen Gedenkorte in eine frühere Zeit hinaufschieben, nur so viel beweisen, dass die Heiligkeit der betreffenden Orte zur Zeit des Chronisten bereits in fester Geltung war; so z. B. der Bericht des Wâkidî, dass an den Orten, wo der Prophet gebetet hatte, Moscheen errichtet wurden,[3] oder die ohne Isnâd, bloss vom Hörensagen[4] geschöpfte Mittheilung des Ṭabarî, dass das „Wohnhaus der Chadîga", in welchem Muhammed mit seiner ersten Ehefrau zusammen lebte, bereits von Muʿâwija zu einem heiligen Orte eingerichtet worden sei. In der That wird die Bedeutung, welche sich an einige dieser Heiligthümer knüpft, selbst von muhammedanischen Geschichtsschreibern nicht immer als zweifellos betrachtet.[5]

Mit der successiven Erhöhung des Charakters des Propheten, welche aus dem Volksglauben auch in die Lehre eingedrungen war, nimmt auch die werkthätige Pietät für solche Gedenkorte immer mehr zu. Es wurden selbst die kleinlichsten Episoden aus dem Leben des Propheten topographisch verewigt. Man zeigte z. B. den Ort, wo Muhammeds Kochtopf stand, als er im ersten Jahre der Flucht im Baṭḥâ ibn Azhar unter einem Baume für sich und seine Genossen Essen zubereiten liess.[6] Es ist leicht begreiflich, dass infolge des Umstandes, dass die Festhaltung solcher Gedenkorte in den ältesten Zeiten vernachlässigt wurde, die spätere Verewigung derselben auf völlig unhistorischem Grunde erfolgte. Man fragte nicht viel nach der Beglaubigung und Authentie des heiligen Ortes. Ṭârik b. ʿAbd al-Raḥmân berichtet, dass er während seiner Pilgerfahrt vor einer Moschee vorüberging, in welcher er betende Leute sah. Auf seine Frage berichtete man ihm, dass diese Moschee zum Andenken an die „Huldigung unter dem Baume" an dem Orte derselben errichtet wurde. Ṭârik erzählte dies dem Saʿîd b. al-Musajjib (st. 93). „Mein Vater — sagte Saʿîd — der selber einer derjenigen war, die dem Propheten unter dem Baume huldigten, konnte ein Jahr später die Stelle dieses Ereignisses nicht mehr angeben. Die Genossen des Propheten hatten also den Ort der Unterwerfung völlig vergessen: nun, ihr wollt ihn wieder aufgefunden haben und ihr wüsstet

1) Al-Ṭabarî I, p. 968.
2) vgl. Snouck Hurgronje, Mekka I, p. 21.
3) Wâkidî-Wellhausen p. 208.
4) fîmâ dukira, Al-Ṭabarî I, p. 1130, 3.
5) vgl. z. B. Al-Azrakî p. 425 zu Al-muttakâ.
6) Al-Ṭabarî I, p. 1268.

darin Bescheid?"[1] Zu Al-Azraḳî's Zeit, im III. Jahrhundert, hatte die „Baummoschee" bereits eine andere Bedeutung. Sie sollte nicht mehr an die Huldigung unter dem Baume erinnern, sondern eine Wunder-legende verewigen: An jener Stelle stand nämlich ein Baum, den der Prophet um irgend eine Sache befragte, worauf sich der Baum zum Propheten bewegt haben und vor ihm stehen geblieben sein soll, bis er dann, nach geendigter Unterredung, wieder nach seinem ursprünglichen Ort zurückkehrte.[2]

Je weiter wir in der Zeit vorwärts schreiten, desto üppiger entfaltet sich die Pietät vor heiligen Gedenkorten. In Mekka selbst mehren sich die heiligen Gräber. Zwischen dem schwarzen Steine und dem Zemzem will man neunundneunzig Prophetengräber, namentlich aus der Patriarchenzeit gefunden haben.[3] Man zeigt den Stein, auf dem der Prophet ausruhte, als er von seiner ʿUmra zurückkehrte; ebenso den Stein in Abû Bekr's Hause, der den Propheten in Abwesenheit des Hausherrn begrüsste.[4] Natürlich ist es Medîna und die nächste Umgebung, wo die ältesten Traditionen des Islam durch örtliche Reminiscenzen, „Mashâhid", wach erhalten werden sollten. Da wird inmitten der Moschee von Ḳubâ die Stelle gezeigt, wo das Kameel, welches der Prophet ritt, niederkniete, und im Hofraum desselben Gebäudes eine Nische, welche den Moment verewigt, als der Prophet die erste Rakʿa verrichtete. Man zeigt in Medîna die Stellen der Häuser der ersten Chalifen, der Cisterne, deren Wasser süss und trinkbar wurde durch den Speichel des Propheten. — Ausserhalb Medîna's wird der Stein gezeigt, aus dem auf Befehl des Propheten Olivenöl träufelte, eine Ḳubba erhebt sich über diesen Stein und es braucht nicht hinzugefügt zu werden, dass ein Gebet an diesen heiligen Orten und an den vielen Gräbern von Genossen und Helfern, die Medîna's Gebiet in sich birgt, als besonders wirkungsvoll erachtet wird.[5] Es ist bemerkenswerth, dass auch

---

1) B. Maġâzî nr. 37, Al-Ḳasṭallânî VI, p. 391 wird von Ibn Saʿd angeführt, dass ʿOmar diesen Baum umhauen liess, als er hörte, dass man bei demselben Gebete verrichtet.

2) Al-Azraḳî p. 424, vgl. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest p. 123 Anm. 2. In späterer Zeit verschwindet das Andenken dieses heiligen Ortes; Al-Fâsî (VIII. Jhd.) schreibt: Al-Ḥudejbija und die Moschee (des Baumes) sind heute völlig unbekannt. Chron. Mekk. II, p. 83, 6. Ob die Verehrung, welche bei Ṭâʾif dem Lotus des Propheten (sidrat al-nabî, wohl vorzugsweise auch nur al-sidra genannt, Al-Fâkihî, Chron. Mekk. II, p. 48, 3), an welchen sich ein Wunder des Propheten anknüpfte, noch fortbesteht, konnte ich nicht erfahren; dieselbe wird aus dem X. Jhd. noch erwähnt; Disputatio pro relig. Mohammed. ed. van den Ham p. 245.

3) Bei Al-Damîrî (s. v. al-nasr) II, p. 413 unten.

4) Ibn Baṭûṭa I, p. 333.

5) ibid. p. 286 ff.

grössere historische Momente — nicht bloss persönliche Beziehungen — den Anlass bieten, bestimmten Orten höhere Weihe zuzueignen. Zur Zeit des Ma'mûn wird eine Moschee an dem Orte errichtet, wo die Anhänger Muhammeds den falschen Propheten Musejlima besiegten, durch dessen Niederlage der ganze Islam einer ihm drohenden grossen Gefahr entging.[1]

Inzwischen nimmt die Heiligenverehrung im Islam fortschreitenden Aufschwung. Die mit diesem neuen Momente des religiösen Lebens erwachsenden Vorstellungen lenken den Sinn der Gläubigen auf heilige Stätten ganz anderer Art. Man besucht das Grab des Heiligen als geweihte Andachtsstätte, oder — wie wir sehen werden — es werden alte heidnische Heiligthümer zu muhammedanischen Heiligengräbern umgedeutet. Es entwickelt sich ein eigenartiger Gräbercultus, in dessen Formen vielfach die alten heidnischen Ueberlieferungen des betreffenden Volkes fortleben, welche jedoch auch auf die Verehrung der auf muslimischem Grunde entstandenen Heiligengräber übertragen werden. Die ursprüngliche Art der Verehrung dieser letzteren besteht darin, dass man die Gräber der heiligen Märtyrer besucht, um sie zu begrüssen. Man glaubte auch den Gegengruss der besuchten Frommen vernehmen zu können, vor deren letzter Ruhestätte niemand vorüber reisen mochte, ohne ihnen seine Ehrerbietung bezeigt zu haben.[2] Im II. Jahrhundert hatte sich an diese aus schlichter Pietät emporgewachsenen Gewohnheit bereits eine Art von Cultus angesetzt; schon im ältern Ḥadîth (s. letzten Abschnitt dieser Abhandlung) wird gegen denselben in entschiedener Weise polemisirt.

Nicht blosse Pietät für den im Grabe Ruhenden veranlasst das muhammedanische Volk zum Besuche des Heiligengrabes; es ist zumeist der Glaube, durch das Pilgern zu dem Grabe, durch dort verrichtete Gebete und gespendete Weihgeschenke von dem Heiligen Hülfe in der Noth zu erhalten, oder wie man die Vorstellung im Sinne der islamischen Theorie abgeschwächt hat, die Fürsprache des Heiligen für sich zu erwirken, oder im allgemeinen lil-tabarruk,[3] durch das pietätvolle Gedenken an den Heiligen und die Verehrung seines Andenkens Segen zu erlangen. Unerschütterlich lebt im Volke der Glaube an die Wirksamkeit des Gräberbesuches. Eine Menge von Sagen und Legenden giebt der Zuversicht des Volkes Ausdruck, dass die Heiligen, zu deren Grab man zur Zeit äusserster Noth hülfesuchend flüchtet, durch aussergewöhnliche Mittel die erwartete Hülfe schaffen. Selbst die Tilgung drückender Schuldenlast erreicht der fromme

---

1) Al-Balâḏorî p. 93.
2) vgl. Wâḳidî-Wellhausen p. 143 f.
3) Al-Ḳasṭallânî II. p. 495.

Mann durch Vermittlung des Heiligen, dessen Ḳubba er andächtig besucht. An anderem Orte ist die Legende des in der Ḳarâfa von Kairo ruhenden Lejth b. Saʿd, genannt Abû-l-makârim, d. h. der Gnadenvater, der Gnadenreiche, mitgetheilt worden,[1] auf dessen Grabe ein von Gläubigern bedrängter Mann einen korangelehrten Vogel vorfindet, mit dem der arme Mann in Kairo solches Aufsehen erregte, dass ihm der Sultan den Vogel für eine Summe abkaufte, die überreichlich genügte, um der materiellen Bedrängniss abzuhelfen. Dass in dieser und ähnlichen Legenden die Tilgung der Schulden in die Machtsphäre des Heiligen einbezogen wird, kann nicht auffallend schei- nen, wenn man bedenkt, dass der angerufene Heilige auch in diesem Falle die Stelle Gottes vertritt. Schon in den ältesten muhammedanischen Gebeten wird der Allmächtige von dem Betenden um die Tilgung der Schulden angefleht. Ein altes Nachtgebet: „O mein Gott! Herr des Himmels und der Erden, der du das Getreidekorn und den Dattelkern spaltest, der du die Thora, das Evangelium und den Koran offenbart hast, ich suche Zuflucht bei dir vor der Bosheit eines jeden Bösen, dessen Stirnlocke du in der Hand hältst; du bist der Erste, nichts war vor dir, du bist der Letzte, nichts ist nach dir u. s. w., bezahle für mich meine Schuld und lasse nicht Armuth über mich kommen!"[2] Und wenn der Chaṭîb am Freitag für die Gesammtheit der Muslimîn betet, für den Chalifen und seine Armee, da vergisst er nicht die Bitte hinzuzufügen: „waḳḍi al-dejn ʿan al-mudejjanîn" „Tilge die Schulden derer, welche verschuldet sind".[3] — Es folgt aus dieser Anschauung, dass man auch die Bezahlung der Schulden in den Wirkungskreis übernatürlicher Einflüsse stellte. „Der Prophet hat mich Worte gelehrt — so lässt man den ʿAlî sagen —, wenn dich eine Schuldenlast so schwer wie der Berg Thabîr drückte, würde sie Gott für dich ausgleichen, wenn du diese Worte (Gebete) sprichst".[4]

So wendet sich der bedrängte Mann, die bedrängte Frau in ihren häuslichen Leiden, in Krankheit, Bedürftigkeit u. s. w. an das Grab des Heiligen; der reuige Sündenbeladene hofft durch sein Gebet am Grabe des Heiligen die Vergebung seiner Schuld zu erlangen.[5] Die Frau hat einen

---

1) in meinem Beitrag zu Ebers' Aegypten in Bild und Wort I, p. 367. Die literarische Quelle der Legende ist Abû-l-fatḥ al-ʿAufî fol. 98ᵃ.

2) Al-Tirmiḏî II, p. 247 oben.

3) Chuṭab Ibn Nubâta (st. 374) ed. Bûlâḳ 1286 p. 70 in dem Muster für eine Chuṭbat al-naʿt, vgl. auch die bei Lane, Manners and Customs of modern Egyptians I, p. 112 angeführten Freitags-chuṭba. In der bei Sell, Faith of Islam p. 203 mitgetheilten Chuṭba kommt dieser Passus nicht vor.

4) Al-Tirmiḏî II, p. 274.

5) Diese Fähigkeit der heiligen Stätte hat der Liebesdichter Kuthejjir (st. 105) auf den Betort seiner ʿAzza übertragen: „Verzweifelt nicht, dass euch Allâh euere

Anlass mehr, ihre Bedrängniss dem Heiligen anzuvertrauen, wenn ihr der Kindersegen versagt ist. Vorzüglich in Bezug auf Abwendung dieses Uebels hat die Volksüberlieferung gewissen Heiligengräbern besondere Wirksamkeit zugeschrieben und fast jedes muhammedanische Land hat nach dieser Richtung privilegirte Pilgerorte. Damaskus hat seine Sittî Zejtûn, Aegypten seinen heiligen Bedawî in Ṭanta,[1] unfruchtbare Frauen im Algerischen wenden sich an den Wunderstab des Sîdî ʿAlî Ṭâlib in der Kuku-moschee.[2] „In den Gebirgen nicht weit von Fes — so erzählt vor einem Jahrhundert Chenier[3] — ist ein Heiliger, den die Juden und die Berber mit gleicher Achtung verehren; nach der gemeinen Meinung ist hier vor Einführung der mahometanischen Religion ein Jude begraben worden. Die Weiber der Berber und der Juden, welche Kinder zu haben wünschen, wallfahrten zu Fuss auf die Spitze des Berges, wo das Grabmal dieses Heiligen ist. Nahe dabei ist ein Lorbeerbaum, der seit vielen Jahrhunderten aus seinem Stamme wieder ausschlägt, und dieses überzeugt die abergläubischen Völker leicht, dass der Heilige eine belebende Kraft besitze".

Einigen Heiligen sind in dem localen Cultus gewisser Gegenden bestimmte Wirkungskreise zugewiesen worden, in welchen sie ihre Wunderkraft zu bethätigen besonders fähig sind. Auch im Islam haben sich Patrone bestimmter Lebenssphären herausgebildet.[4] Hammer-Purgstall hat nach Ewlijâ-Efendi die muhammedanischen Patrone der Gewerke und Innungen mit Rücksicht auf die seiner Betrachtung naheliegenden Kreise zusammengestellt, und man muss voraussetzen, dass die grosse Zahl der Specialpatrone in Konstantinopel nicht ohne Nachwirkung der christlichen Vergangenheit dieser Stadt zu Stande gekommen ist.[5] Interessant ist es, dass man unter denselben auch manchen Heros eponymus findet.[6] Diese Patrone haben nur locale Bedeutung. Eine allgemein anerkannte volksthümliche Anschauung oder ein allgemein anerkannter Glaube hat sich im Islam

---

Sünden vergiebt, wenn ihr betet an dem Ort, wo sie andächtig war", Chizânat al-adab II, p. 379 ult. (Recension des Ibn Durejd).

1) Auch dem Bade in einer Cisterne bei Dejr al-ṭîn wird von den Frauen diese Kraft zugeschrieben, ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda VIII, p. 33.

2) Daumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie (Paris 1853) p. 212.

3) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (Deutsche Uebers., Leipzig 1788) p. 99.

4) z. B. in Damaskus der Schejch Al-Tscherkesî, Schutzpatron der Wollkrämpler, Sîdî al-Sarûǵî, welcher als Patron der Sattlerzunft verehrt wird. Kremer, Topographie von Damascus, 2. Heft, p. 11. 15.

5) Constantinopolis und Bosporus (Pesth 1822) II, p. 399—534.

6) z. B. nr. 474—75 p. 497, der heilige Abû-l-nidâ (Vater des Ausrufs) ist Schutzheiliger der Ausrufer im Bezestân.

bezüglich solcher Schutzheiligen nicht herausgebildet. Wohl haben aber die verschiedenen Gegenden diesbezüglich ihren specifischen Aberglauben, oder sie haben ihn wenigstens in vergangenen Zeiten gehabt. Hierfür möchten wir nur ein Beispiel anführen. Wenn wir überhaupt von einem allgemeinen muhammedanischen Volksglauben bezüglich eines Schutzpatrons des Meeres sprechen können, so wäre dies kein anderer als Chiḍr, der ist mukallaf fî-l-baḥr mit der Bersorgung aller Angelegenheiten auf dem Meere betraut. Aber der Glaube daran ist nicht tief ins Volk gedrungen. Um sich vor Schiffbruch und anderen Unglücksfällen im Meer zu schützen, wird gewöhnlich als wirksames Mittel nicht die Anrufung eines bestimmten Heiligen betrachtet, sondern die Abbildung des Schuhes des Propheten als symbolisches Schutzmittel gegen das Toben des Elements angewendet.[1] Jedoch hinsichtlich einiger Gegenden der muhammedanischen Welt haben wir Berichte über Schutzheilige gegen die bösen Zwischenfälle des Meeres. Jâḳût berichtet aus Tunis vom heiligen Muḥriz,[2] dessen Grab eine als besonders heilig geachtete Moschee umwölbt, dass die Schiffsleute beim Namen dieses Heiligen, den übrigens die Tunisier als ihren besondern Schutzheiligen verehren, schwören und sich mit Staub von seinem Grabe auf ihren Seereisen versehen, wie sie auch Gelübde für ihn ablegen, wenn sie durch unruhige See in Gefahr gerathen.[3] Im fernen Osten des muhammedanischen Gebietes erfahren wir gleichfalls von einem Patron der Seefahrer. Es ist dies der heilige Abû Isḥâḳ al-Kâzrûnî, dessen Grab in Kâzrûn bei Shîrâz verehrt wird. Ibn Baṭûṭa berichtet über folgende Einrichtung in Verbindung mit der Verehrung dieses Heiligen. „Die Reisenden, welche das chinesische Meer befahren, haben die Gewohnheit, wenn sie sich vor ungünstigem Wind oder Seeräubern fürchten, ein Gelübde für Abû Isḥâḳ abzulegen. Jeder, der ein solches Gelübde thut, stellt eine schriftliche Verpflichtung über die gewidmete Summe aus. Wenn sie nun ans Festland kommen, warten ihrer bereits die Diener der Zâwija des Heiligen am Ufer, begeben sich an Bord des Schiffes, übernehmen die während der Reise ausgestellten Verpflichtungsurkunden und heben die gewidmeten Beträge ein. Es kommt kein Schiff von einer Fahrt nach China oder Indien zurück, ohne viele Tausende von Denaren an Gelöbnissgebühren zu ertragen. Es werden auch Armen, welche in der Zâwija um Almosen betteln, Anweisungen über bestimmte Summen ausgestellt und mit dem Siegel des Obern der Zâwija versehen. Diese An-

1) vgl. im IX. Abschnitt dieser Abhandlung.

2) Der „Sidi Mahres“ der Touristenliteratur, z. B. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung (Leipzig 1888) p. 41.

3) Jâḳût I, p. 899, 17. Näheres über Gelübde der Seefahrer, Al-ʿAbdarî, Al-madchal III, p. 107.

weisungen werden gegen Empfangsbestätigung von jenen honorirt, welche ein Gelübde für Abû Isḥâḳ abgelegt haben, die Quittung wird auf die Rückseite der Anweisung angemerkt. So bezahlte einmal eine Königin von Indien 10 000 Denare an die Derwische der Zâwija".[1]

Wenn auch der Erfolg der Anrufung der Heiligen im allgemeinen nicht mit bestimmten Zeitpunkten in Verbindung gebracht wird, so hat der Volksglaube und die im Laufe der Zeit zur Geltung kommende Gewohnheit nichtsdestoweniger für den örtlichen Cultus gewisse Zeiten bezeichnet, in welchen die Heiligen mit grösserer Hoffnung auf Erfolg angerufen werden können. Es sind diese Zeiten bald Jahrestage[2] (besonders die Môlid-tage der betreffenden Heiligen), bald auch Wochentage. So wird für das Gebet am Grabe des grossen Theologen und Asketen Abû-l-fatḥ Naṣr al-Muḳaddasî (st. 490), welches in der unmittelbarn Nähe der Gräber des Muʿâwija und des Abû-l-Dardâ in Damaskus von vielen Pilgern besucht wird, besonders der Sonntag empfohlen.[3] Von den Gräbern der Frommen und Heiligen in Baġdâd wird erzählt, dass die Bewohner dieser Stadt für je einen Tag der Woche den Besuch eines andern Grabes festgesetzt haben;[4] dasselbe erfahren wir von der Praxis des Gräberbesuches in Kairo.[5] In der an Heiligengräbern überreichen Ḳarâfa sind es besonders sieben, deren Besuch der grösste Erfolg zugeschrieben wird; dieselben werden in der Regel am Sonnabend vor Sonnenaufgang aufgesucht.[6]

Nicht nur am Môlid-tage des Heiligen ist sein Grab Schauplatz allgemeiner Wallfahrt. Die Gesammtheit wendet sich zu demselben in grossen Volksmassen, um durch die Fürsprache des Heiligen in öffentlichen Calamitäten Rettung zu erlangen. Besonders gesucht sind die Gräber der Heiligen zu Zeiten von Regennoth. Die einfach würdige Form des Istisḳâʾ, welche altheidnische Zauberriten zu verdrängen berufen war,[7] genügte dem gewöhnlichen Volke um so weniger, da man sich wohl oft von der Wirkungslosigkeit derselben überzeugen konnte. Man war daher bestrebt, die Hülfsmittel zu verstärken und die Hülfe Gottes mit wirksameren Mitteln herbeizuzaubern. Sehr früh wird man sich wohl die Fürsprache frommer Männer erbeten oder sich im Gebet auf sie berufen haben (oben p. 108),

1) Ibn Baṭûṭa II, p. 91.

2) In Mekka nennt man dieselben Ḥaul, Snouck Hurgronje, Mekka II, p. 52 ff.

3) Tahḏîb p. 592.

4) Ibn Baṭûṭa II, p. 113.

5) Muḥammed al-ʿAbdarî, Al-madchal I, p. 223 unten, mit Bezug auf die Frauen in Kairo.

6) ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda VIII, p. 40.

7) Th. I, p. 34 ff.

und auch in späterer Zeit unterliess man es nicht, lebende Heilige gegen die Regennoth interveniren zu lassen.[1] Für das Aufsuchen der Heiligengräber zum Zwecke des Istiskâʾ und für die Thatsache des Erfolges der Gräberanrufung bei Regennoth hat man zugleich ältere Anhaltspunkte ersonnen. Als einst die Medînenser durch das Ausbleiben des Regens dem Hunger ausgesetzt waren, da rieth ihnen ʿÂʾisha, am Grabe des Propheten eine gen Himmel gerichtete Oeffnung anzubringen. So wurde das heilige Grab in unmittelbare Verbindung mit dem zürnenden Himmel gesetzt. Kaum war der Rath der klugen Frau befolgt, da regnete es auch bereits in Strömen, das Gras sprosste frisch hervor, der Viehstand gedieh.[2] Man übertrug diese Wirkung auf die Gräber der Aulijâʾ. Sehr häufig ist in Biographien frommer Männer die Redensart „ḳabruhu justaṣkâ bihi",[3] d. h. bei seinem Grabe wird um Regen gebetet. Beispiele hierfür findet man in den entferntesten Theilen der muhammedanischen Welt. Aus dem V. Jahrhundert wird erzählt, dass als in Samarkand grausame Regennoth herrschte und die wiederholten Istiskâʾ-gebete von keinem Erfolg begleitet waren, der Ḳâḍî von Samarkand eine öffentliche Rogation veranstaltete und an der Spitze der ganzen Gemeinde nach Chartank zum Grabe des Buchârî pilgerte, um dort das Gebet zu verrichten. Dieser Pilgerzug soll von solchem Erfolg begleitet gewesen sein, dass die Leute vor lauter Regen sieben Tage lang in Chartank verweilen mussten, ehe sie ihre Rückreise nach Samarkand antreten konnten.[4] Als im Jahre 711 im Gebiete Marokkos Regenlosigkeit herrschte, da zog der Fürst Abû Saʿîd aus, um in ceremonieller Weise an der Spitze der Rechtgläubigen das Ṣalât al-istiskâʾ zu verrichten. Dies geschah an einem Mittwoch. „Am darauffolgenden Sonnabend zog er mit seiner gesammten Armee zum Grabe des heiligen Abû Jaʿḳûb al-Ashḳar (der nicht lange vorher, im Jahre 687, gestorben war), dort verrichtete er inbrünstige Gebete. Gott erhörte dieselben und erbarmte sich seiner und seiner Länder; ehe sie noch zurückgekehrt waren, erfrischte ein Landregen die ausgedörrten Fluren".[5]

2.

Mit dem Glauben an die besondere Weihe der Heiligengräber hängt eine Reihe von Vorstellungen zusammen, welche sich an die geweihten

1) Jâḳût I, p. 418 unten.

2) Al-Dârimî p. 25.

3) Al-Maḳḳarî I, p. 466, 3 vom Grabe des Theologen Jaḥjâ b. Jaḥjâ, des Begründers des mâlikitischen Ritus in Cordova. Ibn Challikân nr. 621, VIII, p. 6 vom Grabe des Ibn Fûrak (st. 406) in Ḥîra.

4) Ibn Bashkuwâl p. 578, vgl. oben p. 254 ult.

5) Al-Ḳarṭâs ed. Tornberg p. 276.

Gräber knüpfen.[1] Nach dem Glauben der Muhammedaner „hat Gott der Erde verboten, die Körper der in derselben begrabenen Propheten zu verzehren", d. h. der Verwesung anheim zu geben, und dieser Glaube wurde auch auf die Leichname der Märtyrer,[2] der Gottesgelehrten und Gebetsausrufer ausgedehnt.[3] Die Profanation des Heiligengrabes wird als ein durch grässliche göttliche Strafen zu ahndendes Verbrechen betrachtet,[4] auch die Exhumirung — welche auch bei Leichen gewöhnlicher Menschen missbilligt wird[5] — wird als solche Profanation betrachtet und die Muhammedaner erzählen eine Anzahl Wunderlegenden, in welchen sie den Nachweis führen, wie jeder Versuch, die Leichen der Frommen zu exhumiren und nach anderen Ruheorten zu verbringen, durch wunderbare Zwischenfälle vereitelt wird.[6] Den Glauben, dass die Gräber der Heiligen auch als unantastbares Asyl zu betrachteten sind, eine Anschauung, welche besonders im Maġrib zur allgemeinen Geltung kam,[7] haben wir bereits früher (Th. I, p. 236—38) in seinem Zusammenhange mit vormuhammedanischem Todtencultus erwähnt.

Seinen Höhepunkt erreicht der Glaube an die Weihe der Heiligengräber in der Anschauung von der Verdienstlichkeit der Wallfahrt (zijâra) zu denselben, ja sogar, dass die Zijâra zu den Gräbern das Ḥaǵǵ zu ersetzen im Stande ist Die Möglichkeit solcher Voraussetzung ist (für das IV. Jahrhundert) aus einem Trauergedicht des Abû-l-ʿAlâʾ (auf den Tod zweier ʿAlîden) ersichtlich:

„Zwei Takbîr vor deinem Grabe sind der ʿUmra (kleinen Wallfahrt) und dem Ṭawâf um die Kaʿba gleichgeachtet".[8]

Dieser Glaube hat sich nicht in Bezug auf sämmtliche Heiligengräber ausgebildet. Nur einigen hat die Volksverehrung dies Vorrecht ertheilt; denn auch hier ist es lediglich das Votum des Volkes, nicht das der

---

1) Ueber eine besondere Eigenthümlichkeit, welche nach der Vorstellung des Volkes die Gräber mit anderen heiligen Orten gemein haben, siehe Excurse und Anmerkungen V.

2) vgl. die jüdische Sage, dass die Körper der Märtyrer von Bether nicht der Verwesung anheimgefallen. Tanchûma ed. Buber, Numeri p. 164.

3) Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ III, p. 141, Al-Damîrî (s. v. al-dâbba) I, p. 397.

4) Al-Munâwî fol. 22b.

5) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 30, Al-Zurḳânî ibid. p. 18, vgl. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 30, 14.

6) Chiṭaṭ II, p. 436. Al-Nâbulusî fol. 326 (vgl. eine ähnliche Legende in Voyages du R. Petachia ed. Carmoly, Paris 1831, p. 37).

7) vgl. auch Chenier, Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz p. 95.

8) Saḳṭ al-zand II, p. 61 v. 3.

maassgebenden Theologen, welches in den verschiedensten Gebieten des Islam die Umgehung des kanonischen Ḥaǵǵ-gesetzes zu bewirken im Stande war. Auf einer hohen Spitze des Atlasgebirges (Guràja) befand sich vormals das Grab des Marabût Sidi Bosgri, die Franzosen haben daraus im Jahre 1883 ein Fort gemacht. Für Arme und Schwache ersetzte der Besuch dieses heiligen Ortes die Wallfahrt nach Mekka.[1] In Kalburga (Indien) ist das Grab des Benda Nuwâz; dieser Heilige verordnete während seines Lebens, dass der Besuch seines Mausoleums die Wallfahrt nach Mekka ersetzen könne in Fällen, wo die Ausführung des Ḥaǵǵ durch wesentliche Hindernisse erschwert würde.[2] Bei anderen heiligen Orten, denen dieses Privilegium nicht ausdrücklich ertheilt ist, wird wie bei der Kaʿba das Ṭawâf (der siebenmalige Umzug) vollführt, die Wallfahrt zu denselben wird ebenso wie die Mekkapilgerung mit dem Namen Ḥaǵǵ[3] ausgezeichnet, während doch der Besuch der Heiligengräber sonst nur Zijâra genannt wird. Ausdrücklich wird dies von einer Moschee in Al-ǵanad (Südarabien) berichtet, deren Gründung die Tradition dem Muʿâḏ b. Ǵabal zuschreibt. Die Menschen wallfahren zu derselben (jaḥuǵǵûn ilejhi) wie sie zum heiligen Hause wallfahren, und der eine sagt zum andern: „Warte bis das Ḥaǵǵ vorüber ist", womit er die Wallfahrt zur Moschee in Al-ǵanad meint.[4] Ein siebenmaliges Ṭawâf wird auch hinsichtlich der alten Moschee in Fosṭâṭ empfohlen und als sehr wirksam gerühmt. Al-Maḳrîzî bezeichnet genau die Stationen dieses Umzuges, welcher aber, wie es scheint, schon lange Zeit nicht mehr geübt wird.[5] Burkhardt hat bei dem Grabe des in Kenne (Oberägypten) ruhenden ʿAbd al-Raḥmân al-Kannâwî das siebenmalige Ṭawâf beobachtet, welches jeder Pilger gleich nach seiner Ankunft vollzog.[6] Auch das noch jetzt geübte Ṭawâf der frommen Pilger um die Ṣachra in Jerusalem muss in diesem Zusammenhange erwähnt werden. Bei diesem Ṭawâf wird aber sehr peinlich darauf geachtet, dass dasselbe dem Kaʿba-umzuge nicht völlig ähnlich sei und dass man bei demselben eine andere Richtung nehme als die, welche in Mekka üblich ist.[7] Bidʿa-feindliche Theologen haben sich veranlasst gefühlt, gegen die bei der Ṣachra geübten Wallfahrtsceremonien zu eifern.[8]

---

1) Baude, L'Algérie (Paris 1841) I, p. 119.

2) Herklots, Ḳânûn al-islâm p. 175.

3) Ob die Worte Ḥasan's bei Al-Ṭabarî II, p. 143, 19 hierher gehören? Eine ʿalîdische Ueberlieferung lässt den Ḥasan nach der grausamen Hinrichtung der ʿAlîden durch Zijâd die Worte sprechen: Ḥuǵǵûhum (wallfahret zu ihren Gräbern?).

4) Jâḳût II, p. 127 s. v.

5) Chiṭaṭ II, p. 255.

6) Travels in Arabia I, p. 173. vgl. über diesen Heiligen (st. 592) ʿAlî Mubârak XIV, p. 133.

7) Quarterly Statement 1879 p. 21.

8) Al-madchal II, p. 91; III, p. 265 unten (Ṭawâf).

Die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Bestrebung, auch andere heilige Orte mit den Vorrechten des Heiligthums in Mekka auszurüsten, entspricht wohl zum Theil einem praktischen Bedürfniss, hervorgerufen durch die Thatsache, dass die Erfüllung der heiligen Obliegenheit des Ḥaǵǵ nicht allen Muslimen möglich ist und dass der ärmern Bevölkerung in entlegenen Theilen der muhammedanischen Welt für diese wichtige Religionsübung doch irgend ein Ersatz geboten werden sollte. Dagegen werden wohl selbst die orthodoxen Theologen nicht viel Opposition gemacht haben, denn zu allen Zeiten eiferten die ernsteren unter ihnen gegen das sorglos gottvertrauende Wallfahren der Armen, welche mit den nöthigen Mitteln nicht versehen, sich der Bettelei ergeben müssen. Wurde ja die Wallfahrt auch ursprünglich nur jenen obligatorisch verordnet: mani-staṭâʿa ilejhi sabîlan (Sure 3: 91). Und in der That treten im Islam Verhältnisse ein, welche eine böse Zunge mit folgenden Worten charakterisiren konnte: „Die Reichen pilgern zum Vergnügen, der Mittelstand um Handel zu treiben, die Koranleser aus Hypokrisie (um sich hören und sehen zu lassen), die Armen um zu betteln, die Diebe um zu stehlen“.[1] Es drängen sich hin und wieder Versuche auf die Oberfläche, die grosse Wichtigkeit, die dem Ḥaǵǵ im allgemeinen Bewusstsein beigelegt wurde, herabzudrücken, namentlich aber den Werth der dabei zu Tage tretenden Werkheiligkeit herabzusetzen. Von einem frommen Manne der ältern Periode des Islam (al-salaf) wird der Ausspruch erwähnt: „dass mancher Mann in Chorâsân diesem Hause näher ist, als wer den Rundgang um dasselbe wirklich vollzieht“;[2] und dieselbe Anschauung klingt auch durch manches Wort muhammedanischer Moralisten.[3] Am weitesten ging in dieser Beziehung der Mystiker Al-Ḥallâǵ. Er lehrte: Wenn es für jemand nicht möglich ist, die Wallfahrt nach Mekka persönlich zu vollführen so bestimme er einen reinlichen Theil seines Wohnhauses, halte ihn von allem Profanirenden fern und vollziehe in demselben zur Zeit der mekkanischen Wallfahrt dieselben Riten, welche in Mekka geübt werden. Hernach versammle er dreissig Waisenkinder und bereite ihnen in diesem selben Raum ein köstliches Mahl, versehe sie mit Kleidern und beschenke sie mit je sieben Dirham. Dies wird ihm als richtiges Ḥaǵǵ eingerechnet. Al-Ḥallâǵ wollte diese Lehre aus einem theologischen Werke des frommen Ḥasan Baṣrî geschöpft haben.[4] Es sind dies von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende Bestrebungen, theils der mit der mekkanischen Pilgerfahrt eng zusammenhängenden Werkheiligkeit und Hypokrisie,

1) Âkḥiṣârî, Maǵâlis al-abrâr (Wiener Hschr. Hofbibl. Mixt. nr. 154) fol. 74.

2) Ḳuṭb al-dîn, Chron. d. Stadt Mekka p. 21.

3) vgl. bei Reinaud, Monumens . . . . . du Cabinet de M. le Duc de Blacas II, p. 221 note 2.

4) Abulfeda, Annales II, p. 341.

theils aber den Schwierigkeiten, welche ihre Auffassung als unerlässliche Pflicht den armen Leuten bereitet, ein Gegengewicht zu bieten. Die Pietät des Volks für einzelne hochgehaltene Heiligengräber unterstützte diese theologischen Bestrebungen.

Die Muhammedaner des nördlichen Afrika, deren Nationalheiliger bis an den Saum der Sahara Sîdî ʿAbd al-Ḳâdir ist, erzählen unter den Wunderwirkungen dieses Heiligen folgende Geschichte. Es war einmal eine arme alte kinderlose Frau, Namens Tuâga, deren sehnlichster Wunsch es war, noch vor ihrem Tode die durch das Religionsgesetz geforderte Pilgerreise nach Mekka ausführen zu können. Ihre Armuth liess sie nicht zur Erfüllung dieses ihres sehnlichsten Herzenswunsches gelangen; denn so arm war sie, dass sie nicht die Mittel besass, sich einen Rosenkranz anzuschaffen. Um dieses unerlässlichen Andachtsmittels einer jeden frommen muhammedanischen Person nicht länger entbehren zu müssen, sammelte sie Dattelkerne, durchbohrte dieselben und reihte sie zu einem Rosenkranz aneinander. Dieses Surrogat eines Rosenkranzes in der Hand brachte sie ihre Tage an einem dem Andenken des heiligen Marabut ʿAbd al-Ḳâdir geweihten Orte zu,[1] unter inbrünstigen Gebeten, Gott möge ihre Armuth nicht als Sünde betrachten und die an diesem geheiligten Orte zugebrachten Tage als Ersatz der versäumten Wallfahrt anrechnen. Als die fromme Frau starb, gab man ihr den Rosenkranz, ihr einziges irdisches Besitzthum, mit ins Grab. Der Prophet selbst besuchte dies Grab und die Thränen, die er am Grabe der armen Frau vergoss, befruchteten die trockenen Dattelkerne des Rosenkranzes und förderten Dattelbäume hervor, welche die süsseste Species dieser Frucht tragen; es sind dies die Deget(= deḳlat)nûr-datteln, die feinsten unter den fünfzehn Dattelarten Nordafrikas.[2] Man erinnert sich dabei an analoge Sagen des Alterthums und des Christenthums, in welchen von der befruchtenden Kraft der Thränen oder des Blutes der mythologischen Personen und der Heiligen geredet wird.[3] Hat ja die muhammedanische Legende die Rose aus den Schweisstropfen Muhammeds entstehen lassen.[4] „Nec rosarum

1) Nicht sein Grab (der Heilige ist nicht auf dem Gebiete von Nordafrika, wo ihm der eifrigste Cultus zu Theil wird, begraben), sondern der Ort, an welchem er in Algier lebte und lehrte, Trumelet, Les saints du Tell p. 297. 304. Sieben Heiligthümer sind diesem Heiligen im Algerischen geweiht.

2) H. B. Tristram, The great Sahara. Wanderings south of the Atlas mountain (London 1860) p. 97.

3) Nach dem ägyptischen Roman von den zwei Brüdern (Papyrus d'Orbiney) sprosst aus dem Blute des in einen Apisstier verwandelten Batau ein Baum empor.

4) Als Ḥadîth mauḍûʿ citirt bei Al-Damîrî (s. v. al-ward) II, p. 463. In den Manthûrât al-Nawawî fol. 32b wird die Frage gestellt (und natürlich in negativem Sinne beantwortet), ob dieser Volksglaube auf Wahrheit beruht, dabei wird auch der Schweiss des Borâḳ erwähnt, vgl. Al-Tirmidî I, p. 363 unten.

folia humi jacere patiuntur (Turcae) — erzählt Busbeck — quod ut veteres rosam ex sanguine Veneris, sic isti ex sudore Mahumetis natam sibi persuaserint".[1]

So wie die Ṭalabreisen auf dem Gebiete der Wissenschaft, so haben sich die Pilgerreisen auf dem Gebiete des religiösen Lebens in pietistischen Kreisen der Muhammedaner zu einem wahren Sport herausgebildet. Viele Fromme — aber auch Landstreicher — schliessen der Mekkawallfahrt einen oft auf viele Länder sich erstreckenden Besuch der Heiligengräber an: zijârât. Wo sie unterwegs ein Heiligengrab wittern, dahin lenken sie ihre Schritte. Die Reise des ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî hatte auch keinen andern Zweck, als den frommen Besuch aller Heiligengräber in Syrien, Palästina und Aegypten. Die auf altconservativem Standpunkt stehenden und von dem Aberglauben der Massen freien Muhammedaner billigen solche fromme Reisen. Der Besuch der Gräber soll ja mindestens den Erfolg haben, „li-l-tabarruk" zu dienen; darunter verstehen sie auch: die innere religiöse Stärkung. Selbst in meinem Wohnorte sieht man zuweilen Pilger aus muhammedanischen Ländern, welche ihre auf viele Jahre sich erstreckende Zijâratour zu der Ḳubba des auf der Höhe des „Rosenhügels" begrabenen türkischen Heiligen Gül-Bâbâ führt. Die frommen Pilger verbinden mit ihrer Reise gewöhnlich auch den weltlichen Zweck, mit Producten ihrer Heimath einen armseligen Kleinhandel zu treiben, wodurch sie auch die Kosten ihrer Reise aufbringen. „Hem zijâret hem tiġâret" pflegen sie zu sagen: theils Wallfahrt, theils Handelsreise. Eine grosse Zijâraliteratur verdankt solchem Bestreben ihr Entstehen, Bücher, in welchen die Orte, an denen sich Heiligengräber befinden, zu Nutz und Frommen solcher, die sich einer Zijârareise zu unterziehen gedenken, auf Grund eigener Erfahrung der Verfasser aufgezählt und beschrieben sind.[2]

---

1) ed. Elzevir (Lugd. Bat. 1633) p. 51.

2) Einige solcher Pilgerführer sind in der ZDPV. II, p. 14 genannt worden. Das dort erwähnte Pilgerwerk des Harawî (vgl. Oxforder Hschr. Nicoll. nr. CLV) ist seither von Ch. Schefer in den Archives de l'Orient latin I, p. 587—609 bearbeitet worden. Eine Anzahl von Zijârâtwerken findet man auch bei Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 463 gelegentlich aufgezählt. Ein Kitâb al-mazârât von Al-Sachâwî (st. 902) ist am Rande des IV. Bandes der neuen ägyptischen Maḳḳarî-ausgabe (Kairo 1304) abgedruckt. Ein Führer für den Besuch der Heiligengräber am Muḳaṭṭam ist das anonyme Murshid al-zuwwâr (reicht bis in die Mitte des VIII. Jahrhunderts) Brit. Mus. p. 687ᵃ nr. 1506. Kremer, Samml. orient. Handschriften p. 31 nr. 49. In diese Literatur gehören auch die in den arab. Handschriften D. C. nr. 146 u. 317 der Leipziger Universitätsbibliothek enthaltenen Abhandlungen. Ein speciell shîʿitischer Pilgerführer ist das Kitâb al-zijârât des Muḥammed b. Aḥmed b. Dâwûd al-Ḳummî, Auszüge daraus im Keshkûl p. 107.

VI.

Zunächst dient die Heiligenverehrung im Islam der Befriedigung des Triebes, innerhalb der Sphäre des Menschlichen auf Vollkommenheiten emporblicken zu können, die der erhöhten Verehrung und Bewunderung würdig sind, auf Vollkommenheiten, deren Besitzer nicht nur die höchste Tugend und Heiligkeit bethätigen, sondern auch über die Gewalt verfügen, unmöglich Scheinendes, wie wir sagen: Wunderbares, oder wie die Muhammedaner sagen: „die Gewohnheit Zerreissendes" zum Nutzen und Frommen jener, welche sich ihnen vertrauen, zu vollführen.

Die Bethätigung dieses Bedürfnisses hat aber, so wie auch in anderen Religionen, nicht minder im Islam als Form gedient für einen religionsgeschichtlichen Entwickelungsvorgang, der auf die Richtung und den Inhalt der Heiligenverehrung auf dem weiten Gebiete des Islam differenzirend einwirkte. Eine eingehende Beobachtung der Arten der Heiligenverehrung und der Richtung der Heiligenlegenden in den verschiedenen Gebieten der muhammedanischen Welt wird zu dem Resultate führen, dass sich auch innerhalb des Islam je nach den alten Ueberlieferungen der Völker, deren Religionen vom Islam überfluthet wurden, im Heiligencultus ein unverkennbarer individuell provinzieller Charakter kundgiebt, den zu verwischen die universalistische, gleichmachende Tendenz der muhammedanischen Religion bis zum heutigen Tage nicht im Stande ist. Man erhält aus der Betrachtung der Heiligenlegenden der verschiedenen ethnographischen Schichten den Eindruck, als ob die auf dem Boden des arabischen Volksthums erwachsenen Heiligenerzählungen und Vorstellungen an Hyperbolik und Ueberschwänglichkeit Schwächeres leisteten als die Legenden der Localheiligen anderer Rassen, dass sie sich überhaupt in anderer Richtung entfalteten, ihre Anknüpfungspunkte in einem andern Ideenkreise finden als die Heiligenlegenden der letzteren.

Nach allem, was wir schon früher hinsichtlich der Geistesrichtung und den Ueberlieferungen des echten Araberthums zu erfahren Gelegenheit hatten, werden wir es begreifen, dass der Heiligencultus, soweit er unter dem Einfluss des Islam die Ideale der Beduinen umbildete, an den Cultus der Muruwwa anknüpft, der durch die Einwirkung des Dîn sich in die Formen der religiösen Verehrung kleidete. Auch die Beduinen haben ihre Heroen, denen sie nach ihrem Tode eine Verehrung weihen, die vom Standpunkte des Islam in die Kategorie des Walîcultus einzuordnen ist.[1] Jedoch

1) Ueber den Walîcultus der Beduinen Snouck Hurgronje, Mekka I. p. 38 und die daselbst angeführten Stellen aus Burckhardts Reisen.

ist den Traditionen dieser Gräber der Charakter der beduinischen Anschauung unverkennbar aufgedrückt. Einige Beispiele können zeigen, welcher Art die Vorstellungen von diesen echt arabischen Walî's sind. Da finden wir noch heutigen Tages[1] das Grabmal des Schejch Zuwejd bei Zaʿkâ an der ägyptisch-syrischen Grenze, nicht weit von Al-ʿArîsh. Dies Grab ist bei den dortigen Beduinen noch heute derselben Verehrung theilhaftig, wie in älteren Zeiten. ʿAbd al-Ganî al-Nâbulusî bietet einen lesenswerthen Bericht über diese Stätte. Die Pforte der Grabeskapelle — so berichtet er — wird nie geschlossen und es herrscht der Glaube, dass ein zur Verwahrung dahin gelegtes Gut niemals gestohlen werden kann, und dass am Grabe des Heiligen jedermann vor seinen Verfolgern sichern Schutz und ungestörtes Asyl findet. — Diese Legende des Beduinenheiligen ist ihrem Wesen und ihrem Charakter nach ganz verschieden von den Wunderlegenden der Gräber der eigentlichen Heiligen der muhammedanischen Religion. Kein pietistisches Moment ist an dem Heiligen des Beduinen zu beobachten. Die Legende rühmt von dem verstorbenen Häuptling jene Tugenden, welche die Religion der Bürger der Wüste ausmachen, die Muruwwa, welche, so wie sie die Seele des Wüstensohnes ausfüllt, nicht aufhört, auf dem Grabe des verstorbenen Stammesschejch wirksam zu sein. Dieser übt nach seinem Tode nur dasjenige, was er während seines Lebens in seinem Zelte übte und was zu üben die Religion des Beduinen ist: die Pflichten der Treue gegen den Ǵâr, der als Schutzsuchender sein Zelt betritt und den er, sei es auch mit Aufopferung seines eigenen Lebens, Schutz und Asyl zu gewähren hat. Die Pforten seines Grabdenkmals stehen gastfreundlich offen, sowie die Thüre des Beduinenzeltes geöffnet ist für jedermann.

Weit nördlicher, in jenem Theile des Ḥaurân, welcher den Namen Al-Ruḥba führt, zeigt uns ein anderer Beduinenwalî dieselbe Auffassung. Es ist dies der Schejch Serâḳ, welcher unter den Räuberstämmen der syrischen Wüste der unsichtbare Hort des Rechtes und der Ordnung ist, welcher, nach der Volksmeinung, Menschen und Thiere augenblicklich tödtet, sobald sie sich erkühnen, fremde Saaten zu beschädigen. „In der Mitte der Saatfelder", so erzählt Wetzstein,[3] „steht von Fähnchen

---

1) vgl. Schumacher Researches in Southern Palestine, Quarterly Statement 1886 p. 185 ff., wo eine ausführliche Beschreibung dieses Grabes und der Landschaft zu finden ist. ʿAlî Mubârak X, p. 93.

2) Auch die religiös beeinflussten Beduinen der Sinaihalbinsel haben die Tradition des im Wâdi Legâ befindlichen Klosters Arbaʿîn, welches den kappadocischen 40 Märtyrern geweiht war, zu einer Legende umgedeutet, wonach jeder dort verübte Diebstahl nothwendig ans Tageslicht kommt. Siehe Palmer, Der Schauplatz etc. p. 93.

3) Reisebericht über Haurân und die Trachonen p. 31.

umflattert das Grab des Localheiligen Schejch Serâḳ, des unsichtbaren Handhabers von Recht und Ordnung unter diesen Raubvölkern. Man hat eine unbeschreibliche Furcht vor ihm. . . . . Verlässt ein Einwohner auf längere Zeit das Land, so bringt er werthvolle Gegenstände, Waffen, Teppiche, Kleider, selbst das baare Geld zum Schejch Serâḳ und ist sicher, es unversehrt wieder zu finden. Gegen Ende Mai oder in der ersten Hälfte Monats Juni wird die Ruḥba und ihre Umgebung wegen der grossen Hitze und des Mangels an Wasser und grüner Weide von ihren Bewohnern verlassen, die sich dann mit den Heerden an die östlichen Abhänge des Ḥaurângebirges ziehen. Dann lassen sie ruhig ihre Wintervorräthe an Getreide in den Höhlen beim weissen Schlosse, wohl wissend, dass es niemand wagen würde, von einem dem Schejch Serâḳ anvertrauten Gute etwas zu stehlen". Ganz dasselbe wird uns auch von anderen Heiligengräbern der Beduinen des Transjordanlandes berichtet. Unter diesen ragt besonders ein Walî im Wâdî Jabîs hervor, in dessen Nähe mit Vorliebe Kornkammern gehalten werden. Die Beduinen glauben nämlich, dass der Heilige das Getreide vor Dieben beschützt. „Niemand — so behaupten sie — ist im Stande, das hier aufbewahrte Gut zu stehlen", d. h. niemand hat den Muth dazu, aus Furcht vor dem ihn erreichenden Fluche des Heiligen. In Folge dieses Glaubens ist das Getreide an diesem Orte so sicher aufbewahrt, als wäre es hinter Schloss und Riegel.[1]

Der beduinische Heilige ist kein Shafîʿ, kein Fürsprecher für seine sündigen Verehrer; er ist auch kein Wunderthäter, er wird mit Allâh in keinen engen Verkehr gesetzt wie der richtige muhammedanische Walî. Er ist vielmehr Beschützer des Eigenthums, Ahnder des Meineids, Patron des Gastrechtes und der Schutzpflicht; er bewirthet sogar an seinem Grabe diejenigen, die ihn aufsuchen: dies alles hatte der Schejch in seinem Zelte geübt.[2] Höchstens ist der beduinische Heilige zuweilen der Erbe des Kâhin's der Wüste, und da schreibt man seinem Grabe die Kraft zu, kranke Kameele zu heilen.[3] Es wird uns nicht auffallend sein, wenn wir unter den heiligen Orten der Beduinen Gräbern von historischen Heroen begegnen, die jene andere Seite der beduinischen Muruwwa veranschaulichen: das Ueberfallen und Ausplündern stammfremder Karawanen, die zu dem Stamme in keinem durch das beduinische Gewohnheitsgesetz geheiligten Verhältnisse

1) Selah Merill, East of the Jordan (London 1881) p. 180 und 497. Man vgl. damit den übereinstimmenden Bericht von Schumacher, Across the Jordan (London 1885) p. 5. Einen ähnlichen Glauben verbanden die Juden mit dem Grabe des Propheten Ezechiel, Voyages du R. Petachja ed. Carmoly p. 40.

2) vgl. Th. I, p. 234—35.

3) Adolf v. Wrede's Reise in Ḥadramaut herausg. von Maltzan p. 72.

stehen; jene gräuelhafte Muruwwa, deren Verherrlichung einen grossen Theil des für die Darstellung der arabischen Ritterlichkeit mustergültigen ʿAntarbuches ausfüllt. Der Name des ʿAntar selbst ist an vielen Oertlichkeiten der verschiedensten Theile des von Beduinen durchzogenen Gebietes festgehalten worden. Der moderne Beduine bewahrt nicht minder ein weihevolles Andenken auch jenen Helden, die sich durch Mord und Raub an den Feinden hervorgethan, die während ihres Lebens die beduinische Anschauung über Mein und Dein den Fremden gegenüber zur Geltung brachten. Man kennt das Grab des Abû Gôsh. Der wie ein gemeiner Räuber hingerichtete Beduine ist bei seinen Stammesgenossen Gegenstand der Verehrung geblieben, sie betrachten ihn als Märtyrer der Muruwwa. Das energische Walten Ibrâhîm Pascha's gegen die Raubritter im Jordanthale schuf noch andere Orte von der Art des Grabes des Abû Gôsh. In der Nähe von Mar-Saba ist das „heilige Thal“, in welchem die dem Tode geweihten Raubritter vom Stamme Abû Nuṣejr begraben sind. Führt einen Araber sein Weg vor dieses „heilige Thal“, so betritt er es nicht, ohne die Worte: „Destûr jâ mubârakîn“, d. h. „mit euerer Erlaubniss, o Gesegnete“,[1] und weiter schreitend küsst er der Reihe nach die Denkmäler, welche die Grabesstätten bezeichnen. Weiter dem todten Meere zu, gen Engedi reisend, begegnet man nordwärts von der Stätte, die das englische Expeditionswerk als diesen biblischen Ort erkannte, den Gräbern der Helden des Stammes Rushdijja, welchen von Seiten der Araber dieselbe Verehrung gezollt wird. Auch jener Schejch Shible, dessen Kapelle in der Gegend des biblischen Dôthân von einem hohen Hügel herabblickt, war ein berühmter räuberischer Beduinenhäuptling, dessen Opfer unter anderen der Palästinareisende des XVII. Jahrhunderts, Maundrell, wurde.[2]

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie das „minimum de religion“, welches aus dem Islam auf den Beduinen wirkte, sich in einen Heiligencultus umgesetzt hat, dessen Anknüpfungspunkt die Muruwwa des Arabers ist. Auch die Heiligenverehrung jener arabischen Kreise, welche von der muhammedanischen Gedankenwelt tiefer durchdrungen sind, als die Ritter der Wüste, weist einen wesentlich andern Charakter auf, als die Heiligenverehrung in persischen, indischen oder berberischen Kreisen, bei welchen in der Ausbildung der Heiligenlegenden mythologische, religiöse und historische Ueberlieferungen wesentlich anderer Art mitarbeiteten. Die Localheiligen der letzteren Gruppen werden mehr als die der erstern ins Ueberirdische, Gött-

1) Man denkt hierbei unwillkürlich an die vom Volke in Sicilien kanonisirten Briganten — „Beati“ nennt sie das Volk — und an den „Cultus der gerichteten Körper“, worüber Woldemar Kaden im Ausland 1881 p. 910 ausführlich spricht.

2) Conder, Tent works in Palestine I, p. 20. 116; II, p. 289.

liche erhoben und es wird bei ihnen die Grenze, welche die Sphäre des Menschlichen von der des Göttlichen scheidet, leichter überschritten.[1] Die Perser zumal haben in ihrem Volksglauben, aber auch in der dogmatischen Lehre von den Imâmen, an deren Herausbildung das persische Element des Islam bekanntlich den grössten Antheil hat, bewiesen, wie weit sie in der Vergöttlichung heiliger Menschen fortschreiten können und in ihren Heiligenlegenden haben sie diesen Trieb in vielseitiger Weise zum Ausdruck gebracht. So weit konnte selbst die Volksphantasie nicht vordringen, dass sie dem Heiligen körperliche Unsterblichkeit zueigne. Aber sie bietet alles auf, ihm auch in dieser Beziehung Vorzüge vor allen Menschen zuzusprechen. Die körperlichen Ueberreste der Heiligen sind nicht der Verwesung unterworfen, wie die anderer Menschen. Bei einzelnen Heiligen wird dann dieser allgemeine Gesichtspunkt durch die Legende noch weiter ausgeschmückt. Die Sage vom heiligen Schejch Muḥammed al-Marzâbî, genannt Al-Demdekî, zeigt uns, wie weit die Leichtgläubigkeit des pietätvollen Volkes in diesem Punkte vordringen kann. Jener Wundermann lebte im V. Jahrhundert (st. um 430) in Marzâb im Gebiet des kaspischen Meeres. Abû-l-Maḥâsin erzählt,[2] dass zu seiner Zeit die Höhle, welche dieser Heilige, während seines Lebens frommer Beschaulichkeit ergeben, bewohnte, sich eines schaarenweisen Besuches erfreute. Die Besucher konnten den Heiligen in derselben Stellung sehen, in welcher man während des Gebetes das Glaubensbekenntniss auszusprechen pflegt. Wenn man bei einem solchen Wallfahrtsbesuche angesichts der Reste des Heiligen die Gebete für den Propheten vortrug, pflegte jener sein Haupt zu neigen. In voller Kleidung sass der Heilige vor den Wallfahrern in der eben geschilderten Weise. Alle Jahre verdarben die Kleider, gleich denen eines Lebenden, und man trug Sorge, dem Heiligen jedes Jahr neue Kleidung zu spenden; die abgetragenen Stücke wurden von Königen und Fürsten erworben. Jeder Versuch, den heiligen Demdekî[3] regelrecht zu begraben, misslang; zuweilen endete er mit dem Tode jener, die in der Meinung, Muḥammed Demdekî müsse eben

1) Die Tendenz, Menschen mit dem Attribut der Unsterblichkeit auszustatten, wurde innerhalb der Imâmverehrung in der verschiedenartigsten Weise bethätigt und der Glaube an dies Attribut in mannigfachen Aeusserungen bekundet, z. B. in der Anrufung des latenten Imâm Muhammed ibn Ḥasan al-ʿAskarî, von der wir aus dem VIII. Jhd. eine lebhafte Beschreibung bei Ibn Baṭûṭa II, p. 98 besitzen.

2) Al-manhal al-ṣâfî (Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 329) II, fol. 351ᵃ.

3) Demdekî heisst: Weilchen. Der Lehrer des Schejch, Ibrâhîm, selbst ein Heiliger, dessen Segen dem Schüler nach seinem Tode den Rest von Lebenskraft sicherte, pflegte ihn in seiner Höhle aufzusuchen, um ihn zum Gebet zu rufen. Der heilige Schüler erwiderte in der Regel: „Warte eine Weile“. Daher sein Name.

so begraben sein, wie der Prophet und andere Heilige, an seine Bestattung gingen. Tîmûrlenk soll durch ein ähnliches Vorhaben den Tod vieler seiner Unterthanen verursacht haben. Abû-l-Maḥâsin berichtet dies alles im Namen von Augenzeugen und schliesst mit der Bemerkung, dass Al-Maḳrîzî, der dieser Erzählung keinen Glauben schenken wollte, sich später, nachdem er Untersuchungen anstellen liess, zum Glauben an die Legende des Demdekî bekehrte und dem Heiligen einen hochtönenden Artikel in seinem biographischen Werke widmete. Aehnliche Legenden von unsterblichen Heiligen haben sich in verhältnissmässig modernen Zeiten in verwandten Kreisen volksthümlich ausgebildet. Die Kurden glaubten im VIII. Jahrhundert, dass ein von ihnen heilig verehrter Schejch Al-Ḥasan b. ʿAdî, genannt Tâǵ al-ʿÂrifîn, den der Emir Badr al-dîn Luʾluʾ im Jahre 644 hinrichten liess, nicht gestorben sei, sondern noch in ihrer Mitte erscheinen werde; für diese Zeit weihten sie zu seinen Gunsten Abgaben und Weihgeschenke.[1]

Unter den Gebieten, in welchen die Steigerung der Heiligenverehrung zu wirklicher Anthropolatrie emporgekommen ist, nimmt die berberische Gestaltung der muhammedanischen Religion eine bemerkenswerthe Stelle ein. Dieser Charakter der afrikanischen Heiligenverehrung, auf welchen bereits Leo Africanus hinweist, ist auch europäischen Beobachtern nicht entgangen;[2] wir haben bereits an einem andern Orte[3] versucht, für die Erklärung dieser Erscheinung die vormuhammedanischen Anschauungen der Berbervölker in Betracht zu ziehen. Chenier, für seine Zeit (1787) ein trefflicher Beobachter, dem der Widerspruch zwischen dieser Steigerung des Heiligencultus und den Lehren des Islam zu denken gab, ist sogar auf die wunderliche Idee gekommen, dass die Art der Heiligenverehrung auf diesen Gebieten möglicherweise aus Spanien (durch die aus diesem Lande verjagten Mauren) mitgebracht worden sei.[4] Obwohl der literarische Ausdruck der Heiligenverehrung, insofern ein solcher in der Regel von Leuten herrührt, welche in den Erfordernissen der theologischen Lehre und den durch dieselbe ge-

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 124.

2) Rohlfs, Reisen durch Marokko p. 28; Erster Aufenthalt in Marokko p. 336. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams p. 172 ff.; Zeitschr. für Ethnologie XX (1888) p. 191. Ueber Stellung der Marabuten, Bargès, Tlemçen p. 36. Anregende Bemerkungen über die Heiligenverehrung bei den Kabylen Nordafrikas hat in neuester Zeit (1885) Dr. W. Kobelt in seinen von der Senckenberg'schen naturforschenden Gesellschaft herausgegebenen Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis (besonders p. 231 ff.) veröffentlicht; zur Zeit der Abfassung der gleich zu erwähnenden Abhandlung konnte mir dies Werk noch nicht bekannt sein.

3) ZDMG. XLI, p. 43 ff.

4) Geschichte und Staatsverfassung der Königreiche Marokko und Fetz (deutsche Uebers.) p. 94.

setzten Grenzen und Schranken geschult sind, hinter der Zügellosigkeit des Volksglaubens weit zurückbleibt, fühlen wir dennoch die soeben erwähnte Steigerung der Heiligenverehrung bei den Maġribinern aus dem poetischen Gebete heraus, zu welchem ein fürstlicher Pilger beim Besuche der Grabstätte des „Heiligen von Ceuta" (Al-walî al-Sebtî) angeregt wurde:

„O Heiliger Gottes, du bist freigebig und unser Reiseziel ist dein unnahbares Heiligthum;[1]
„Das Schicksal hat uns mit Schlägen erschreckt, und wir sind gekommen, von deiner Hoheit Wohlthun zu erbitten;
„Wir breiten unsere Hände aus, um zu erflehen die Wiederkehr unseres Glückes in der Vereinigung mit unseren Lieben (im fernen Vaterland);
„Wir machen deinen reinen Staub zur Vermittlung und zur Annäherung an den Allwissenden und Allhörenden;
„Gar mancher Fremde zog an diese Stätte und erreichte schnelles Wohlgefallen (bei Gott) und Glück".[2]

Der Heilige, an den dies poetische Gebet gerichtet ist, ist Abû-l-ʿAbbâs Aḥmed b. Ǵaʿfar al-Chazraǵî aus Ceuta; er lebte im VI. Jahrhundert in Marokko, wo er als hochangesehener Wunderthäter berühmt war, dessen Grab das Ziel andächtiger Wallfahrten wurde.

VII.

1.

Zu den fruchtbarsten Gesichtspunkten der Religionswissenschaft gehört die Beachtung einer auf dem ganzen grossen Gebiete der Religionsentwickelung herrschenden Erscheinung, welche wir mit Rücksicht auf ihr Hervortreten innerhalb des volksthümlichen Islam in diesem Abschnitte einer speciellen Würdigung unterziehen wollen: die Umdeutung alter Traditionen durch neue Apperceptionsmomente. Es besteht eine Tradition in einem Kreise, in welchem sie durch Jahrtausende von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt ward; diese Tradition ist an einen festen Ort geknüpft oder sie gewinnt Gestaltung und Bethätigung zu bestimmten Zeitpunkten, in welchen sie zu feierlicher Geltung gelangt. Nun tritt ein, jener Tradition gegensätzlicher und feindlicher Ideenkreis auf, welcher die Bedeutsamkeit derselben gefährdet oder gar die alten Ideen besiegt und unterdrückt. In diesem Zusammenstoss der kämpfenden Ideen und Ueberlieferungen wird zwar der durch schwächere äussere Macht gestützte Ideenkreis unterliegen,

1) ḥimâ. vgl. Th. I, p. 236.
2) Al-Maḳḳarî II, p. 69.

aber es gelingt nicht, ihn vollends zu vernichten und seine Spuren zu verwischen. Die alten Traditionen werden von dem neuen Elemente aufgesogen, sie dringen in dasselbe ein und während sie selbst sich diesem letztern accomodiren, werden sie innerhalb desselben nicht selten zu einer gestaltenden Kraft. Im Laufe dieses Accomodationsvorganges werden die alten Ueberlieferungen oft bis zur Unkenntlichkeit verändert, aber dieser Process erhält sie andererseits als Factoren einer neuen Gestaltung. Es hängt von dem subjectiven Werthe, von der Kraft der äusseren und inneren Stützen jener alten Traditionen ab, in welchem Maasse sie ihr Leben innerhalb der neuen Gestaltung fortführen; ob sie in derselben zu einem kraftlos vegetirenden Rudiment herabsinken oder ob sie selbst zu einem schöpferischen, thätigen Factor werden in dem neuen Ideenkreise. Diese Erscheinungen, für deren Beobachtung die ethnologischen Studien unserer Zeit reichhaltiges Material geliefert haben, bieten sich in anschaulicher Art auf dem weiten Gebiete der Entwickelung der Religionen dar, dem Gebiete, auf welchem die Traditionen des Alterthums vorwiegend verwaltet werden. Es giebt wohl keine Religion, deren Geschichte nicht Beispiele für diesen Vorgang darböte. Besonders ergiebig sind Weltreligionen, die vermöge ihrer weiten Ausbreitung die verschiedensten nationalen Ueberlieferungen zu verarbeiten hatten. Mit Bezug auf das Christenthum, sowohl das morgenländische[1] als auch das occidentalische, sind die Daten für die Transformation und Umdeutung alter Vorstellungen auf den verschiedensten Gebieten in allgemein zugänglichen Schriften umfassend gesammelt worden, wodurch wir der Pflicht überhoben sind, auf das Vorkommen derselben Erscheinung im Islam durch die specielle Erwähnung von Beispielen aus jenem näher liegenden Gebiete eingehender vorzubereiten. In neuerer Zeit ist dies Forschungsgebiet hinsichtlich der östlichen Kirchengeschichte durch höchst beachtenswerthe Beiträge erweitert worden. Die Erforscher des ägyptischen Alterthums und der koptischen Literatur haben ihre Aufmerksamkeit der Metamorphose altägyptischer Göttergestalten in Heilige des koptischen Christenthums zugewendet[2] und an treffenden Beispielen die Verarbeitung altägyptischer religiöser Begriffe im koptischen Christenthum nachgewiesen. Namentlich hat der französische Gelehrte Amélineau in zahlreichen Abhandlungen diese Thatsache nach den verschiedenen Seiten ihrer Erscheinung dargethan.

Es ist zu erwarten, dass auch der Islam, infolge seines Zusammentreffens mit Traditionen, welche zu beseitigen sein selbstgewählter histori-

---

1) Es möge nur Fallmereyer, Fragmente aus dem Orient (Stuttgart 1873) p. 243 in Erinnerung gebracht werden.

2) Actes du VIème Congrès des Orientalistes à Leyde IV, p. 161 ff.

scher Beruf war, die soeben angedeuteten entwickelungsgeschichtlichen Vorgänge darbiete: die Umbildung fremder Religionsüberlieferungen und Sitten, ihre Verarbeitung und Umdeutung im Sinne der Ideen des Islam. In der That stehen wir dieser Erscheinung überaus häufig gegenüber, dort, wo der Islam auf lebenskräftige fremde Ideen stiess, deren Hüter und Pfleger er seinem geistlichen und weltlichen Scepter unterwarf. Die fremden Ideen und Sitten werden durch den Islam nicht vernichtet, sondern im Sinne der neuen Religion angeeignet, umgedeutet. Der orthodoxe Islam, der schulgemässe Islam der Theologen, setzt sich allerdings über diesen historischen Verlauf hinweg. Jedoch die historische Betrachtung muss einen Unterschied machen zwischen dem theoretischen Lehrbegriff der Dogmatiker und zwischen der volksthümlichen, lebendigen Gestaltung des Islam im Kreise seiner Bekenner. Diese letztere wird durch die im Laufe der Entwickelung verarbeiteten nationalen Traditionen differenzirt und ihr gegenüber besitzt die von der äussern Gewalt unterstützte Theorie der Theologen niemals genügende Kraft. Die Stelle, die der Heiligencultus im Islam zu erlangen im Stande war, ist der kräftigste Beweis für die Macht überlebender Volkstraditionen gegenüber den nivellirenden Bestrebungen der theologischen Theorie.

Der Islam ist mit der Aspiration aufgetreten, die geringfügigsten heidnischen Gebräuche zu vertilgen; aber die Volkssitte war kräftiger als dies Bestreben. Das Bestreben, Sitten und Gebräuche der arabischen Ǵâhilijja, oder im allgemeinen der vormuhammedanischen Zeit jener Länder, die dem Islam unterworfen wurden, aus dem muhammedanischen Leben zu tilgen, erstreckt sich nicht nur auf Gewohnheiten, deren Uebung mit einem religiösen Gedanken oder einem Moment der ethischen Weltanschauung wirklich in Verbindung steht oder in Verbindung gesetzt werden könnte. Auch alltägliche, in religiöser oder ethischer Beziehung ganz gleichgültige Volksgebräuche hätten die ältesten Lehrer des Islam gerne ausgetilgt, um den Zusammenhang der Bekenner mit vormuhammedanischem Wesen vollends abzuschneiden. So hören wir aus der Regierungszeit des ersten ʿOmar, dass, als ʿAbdallâh al-Thumâlî, der das Amt eines Polizeivogtes in Emesa bekleidete, einmal seine Runde in der Stadt machte, ein Brautzug vor ihm vorüberging. Da wurden Festfeuer abgebrannt, wie dies in jenem Lande alte Sitte war. ʿAbdallâh trieb die Leute mit Peitschen auseinander, Tags darauf aber bestieg er die Kanzel und hielt folgende Anrede an die versammelte Gemeinde: Als Abû Ǵandala (ein Genosse des Propheten) die Amâma heirathete, veranstaltete er ein festliches Gelage. Gott erbarme sich dafür des Abû Ǵandala und wende der Amâma seine Gnade zu; er möge aber euere gestrigen Brautleute verfluchen, welche Freudenfeuer anzündeten

und sich den Ungläubigen ähnlich machten. Fürwahr, Allâh wird ihr Licht auslöschen".[1]

Wie wenig es jedoch gelang, Volksgebräuche, die in der Lebensanschauung des Volkes wurzelten, durch theologische Machtsprüche und behördliche Edicte abzuschaffen, dafür haben wir in unserer Abhandlung über die Todtenklage (Th. I.) ein Beispiel ins Auge fassen können. Und der officielle Islam selbst, hat ja von den ersten Augenblicken seiner Existenz den Beweis dafür geliefert, dass sein Fortbestand von der Umdeutung und Verarbeitung der vorgefundenen heidnischen Religionselemente bedingt ist. Was von dem monotheistisch und abrahamitisch umgedeuteten und verarbeiteten altarabischen Culte in Mekka gilt, dasselbe erscheint auch in minder wichtigen Gebräuchen des Heidenthums, die ihren Weg in den officiellen Islam fanden, nachdem es ihnen gelang, durch monotheistische Umdeutung die Gunst der Theologen zu erlangen. Mehr aber noch, als was zu officieller Anerkennung gelangte, bewahrte das dem theoretischen Wesen der Theologen fremd gegenüberstehende Volk, in dessen Uebung sich, wenn auch nur in völlig verkümmerter Gestalt, solche Reste der alten Religionen erhalten, welche wegen ihres kaum umzudeutenden heidnischen Charakters die monotheistische Umwandlung nicht vertragen. Erst unlängst konnte man durch Doughty erfahren, dass auch der Cultus der ʿUzza in Arabien nicht vollends verschwunden ist; noch heute pilgert man (allerdings nur „some cursed one") zu einem grossen grauen Steinblock bei Ṭâʾif, um durch die Berührung desselben die Heilung zu suchen, welche man von der Anrufung Allâh's allein nicht erwartet.[2]

Mit grosser Zähigkeit klammern sich allerwärts die Beduinen und Fellâḥe an die Ueberlieferungen und Gewohnheiten des Alterthums und in diesen Kreisen werden immerfort feierliche Uebungen bewahrt, die in die ferne Vergangenheit der Nation zurückreichen. Volksfeste, die keinen allgemeinen Charakter aufweisen, sondern auf ein begrenztes Gebiet beschränkt sind, sind in der Regel Reste vormuhammedanischer Volksgebräuche. Vornehmlich gilt diese Erfahrung von Festgebräuchen, welche die muhammedanische Bevölkerung auf bestimmten Gebieten mit der nichtmuhammedanischen gemeinsam übt. Bei den Ṭowârabeduinen der Sinaihalbinsel hat sich ein in vorislamischen Gebräuchen wurzelndes Volksfest erhalten, welches innerhalb des Islam durch eine Anknüpfung an das angebliche Grab des Propheten Ṣâliḥ,[3] den Allâh zu den verstockten Thamudäern

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 67. Auch Leichenzügen dürfe man nicht mit Lichtern folgen, Abû Dâwûd II, p. 42. 2) Travels in Arabia deserta II, p. 511.

3) Ṣâliḥ-gräber werden auch noch anderwärts verehrt, in Ḳinnisrîn und in Shabwân (Jemen), Jâḳût IV, p. 184, 16. Bekanntlich sind solche Doppelgänger in

sandte, fortleben konnte. Bei dem Grabe dieses Propheten — wohl einem alten heiligen Orte — üben die Beduinen der Sinaihalbinsel alljährlich ein mit grossen Opferungen und Belustigungen, z. B. Wettrennen mit Kameelen, verbundenes Volksfest. Nach Beendigung des Wettrennens folgt eine Procession um des Propheten Grab, worauf man die Opferthiere zum Thore der Grabeskapelle führt, wo ihre Ohren abgeschnitten werden, um mit dem heraustriefenden Blute die Pforten des Thores zu beschmieren.[1] Dass dies nicht muhammedanisch ist, wird besonders noch durch den Gebrauch, der bei diesem Feste von dem Blute des Opferthieres gemacht wird, ersichtlich. Die heidnischen Araber liessen das Blut der Opferthiere auf ihre Anṣâb fliessen,[2] besprengten wohl auch damit die Mauern der Kaʿba.[3] Der Prophet Ṣâliḥ drängte sich dem von dem Islam beeinflussten Araberthum als Anknüpfungsmoment für diese heidnischen Gebräuche auf, ganz in derselben Weise und in demselben Sinne, wie die Patriarchen der Bibel zur Unterlage wurden für die heidnischen Gebräuche der Kaʿbawallfahrt, die der Islam als die bedeutendsten Momente seines Ritus annahm.

Mesopotamien, Syrien und Palästina bieten bemerkenswerthe Beispiele für solche Assimilirung. Da finden wir nicht selten gemeinsame Feste, gemeinsame Wallfahrts- und Betorte. Jacob von Vitry, Bischof von Acca, lenkt bereits die Aufmerksamkeit auf ein wunderthätiges Marienbild, vier Meilen von Damaskus, an einem Orte, den er Sardinia schreibt, der aber wohl mit Sejdnâjâ identisch ist. Ad hunc locum in assumptione et nativitate Beatae Virginis Mariae omnes Saraceni illius provinciae causa orandi confluunt et suas cerimonias et oblationes offerunt cum magna devotione.[4] Dies Verhältniss der syrischen Muhammedaner zu den religiösen Ueberlieferungen des syrischen Christenthums hat bis in die neueste Zeit nicht aufgehört, und Huart hat dafür sehr kennzeichnende Beispiele geliefert.[5] Noch augenfälliger wird diese Erscheinung an Cultusstätten, welche noch einer weitern Gemeinsamkeit theilhaftig sind und wohl in die heidnischen

---

dem muhammedanischen Gräbercultus überaus häufig; bei Al-Muḳaddasî p. 46 findet man eine Reihe von Daten dafür, vgl. auch unser Mythos bei den Hebräern p. 340—41, engl. Ausg. p. 282.

1) Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels p. 204.

2) Wellhausen, Reste arab. Heidenthums p. 99. 113 oben, Th. 1, p. 239, vgl. F. Lenormant in Revue de l'histoire des religions III (1881) p. 37.

3) Al-Bejḍâwî I, p. 634, 9.

4) Gesta Dei per Francos p. 1126.

5) Journal asiat. 1878, II, p. 479 ff. Prutz, Kulturgeschichte d. Kreuzzüge p. 65, vgl. auch die bei Elisée Reclus, Nouvelle Géographie universelle IX. p. 417 zusammengestellten Daten.

Ueberlieferungen jener Länder zurückreichen. Jâķût erwähnt einen ausserhalb des Bâb al-Jahûd in Aleppo befindlichen Stein, bei welchem die Bewohner ex voto-Opfer zu weihen pflegen. Muhammedaner, Juden und Christen wallfahren dahin, um denselben mit Rosenwasser und anderen wohlriechenden Flüssigkeiten zu besprengen. Unter diesem aus heidnischer Zeit stammenden Betyl soll ein Prophet begraben sein.[1] Bei Nâblûs verehren die Muhammedaner gemeinschaftlich mit der übrigen Bevölkerung einen Felsen, dem sie ebenfalls ex voto-Opfergaben darbringen. Die Muhammedaner nennen ihn Sitt al-Salamijja und versetzen das Grab dieser Heiligen, von der sie alle erdenklichen Wunder erzählen,[2] in eine Höhle, welche bei dem heiligen Felsen befindlich ist. Eine solche alte heilige Stätte wird wohl auch die bei ʿAkka befindliche „Rinderquelle" sein (ʿajn al-baķar), welche früher ein gemeinsamer Wallfahrtsort aller Confessionen war. Man hat nicht gezögert, ihr eine biblische Sage anzudichten; an dieser Stelle soll das Rind hervorgekommen sein, das Adam zu allererst zum Pflügen verwendete. Die Muhammedaner haben überdies auch ʿalîdische Momente daran geknüpft und den islamischen Charakter dieser heiligen Stätte durch eine Moschee befestigt.[3]

2.

Wir ersehen aus solchen Beispielen, wie sich im volksthümlichen Islam die mit der neuen Religion hervortretenden Elemente als Umdeutungsmomente verwendeten für alte, aus den früheren Ueberlieferungen stammende Anschauungen und Ueberlieferungen. Die Heiligenverehrung wurde die Hülle, unter welcher die überlebenden Reste besiegter Religionen innerhalb des Islam sich forterhalten konnten. Zunächst ist es bemerkenswerth, dass sich vornehmlich die ʿalîdische Legende — dieselbe hat ja der Heiligenverehrung die meiste Lebenskraft zugeführt[4] — dazu eignete, als Rahmen für das Fortleben solcher Residuen und die Verarbeitung und Umdeutung der dem Islam heterogenen Momente zu dienen. Wenn der Wezîr Châlid al-Barmakî dem Chalifen Maʾmûn den Rath giebt, die Ruinen von

---

1) Jâķût II, p. 308.

2) Mills, Three months' residence at Nablous and an account of the modern Samaritans (London 1864) p. 32.

3) Al-Ķazwînî, Âthâr al-bilâd p. 149. Jâķût III, p. 759, vgl. Al-Harawî ed. Schefer p. 13 (= Archives de l'Orient latin I, p. 597), vgl. auch die „Ķubba der Kuh", von welcher in dem Oertchen Safet bei Bilbejs in Aegypten die Rede ist, Al-Harawî bei Jâķût III, p. 399.

4) Der Anhänger der Familie des ʿAlî glaubt, durch die Liebe für dieselbe sich Gott nähern zu können, Aġ XV, p. 125, 12 (Al-Kumejt, vgl. Chizânat al-adab II, p. 207).

Persepolis, die der Herrscher für neue Bauten verwenden wollte, zu schonen, „denn dieser Ort ist ein Betort (muṣallâ) des ʿAlî b. Abî Ṭâlib",[1] so hat er, vielleicht unbewusst, das Schema für die muhammedanische Rettung der örtlichen Traditionen der vormuhammedanischen Vergangenheit vorgezeichnet. Die Feier des persischen Nôrûzfestes im Islam (vgl. Th. I, p. 210) erhielt unter anderen Motiven die Begründung, dass ʿAlî an diesem Tage vom Propheten zu seinem Nachfolger bestimmt ward — eine muhammedanische Uebertragung der persischen Tradition von der Thronbesteigung Dshemshîds am Nôrûztage. Alte mythologische Vorstellungen haben sich im Islam — freilich nur in shî'itischen Kreisen — unter der Decke ʿalîdischer Legenden erhalten. Da wird z. B. aus ʿAlî ein Donnergott; ʿAlî hält sich in den Wolken auf und verursacht Donner und Blitz[2] — letzterer ist die Ruthe, die er schwingt[3] — eine Fabel, welche Ǵâbir b. Jazîd al-Ǵuʿfî (vgl. oben p. 112) auch im Koran ausgedrückt finden wollte. So wie der Mythos von der Abendröthe als dem Blut des vom Eber getödteten Adonis oder der durch Dornen verwundeten Aphrodite redet,[4] so ist in einer ʿalîdischen Legende die Abendröthe das Blut des getödteten Ḥusejn; vor seinem Tode sei das Abendroth nicht vorhanden gewesen;[5] und diese Legende wird von Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî dichterisch verwendet, indem er die Morgen- und Abendröthe das Blut des ʿAlî und des Ḥusejn nennt.[6] Das Wunder des Sonnenstillstandes bei Gibheʿôn hat die muhammedanische Legende auf Muhammed übertragen; die im Untergang begriffene Sonne steht still, bis der Prophet die Einnahme einer feindlichen Stadt vollführt;[7] jedoch in der Volkssage hat sich diese Legende nicht selten an die Person ʿAlî's angeknüpft,[8] oder sie lässt ihn mindestens am Vollzug des Wunders betheiligt sein.[9] Es ist bemerkenswerth, dass eine solche Sage sich auch geeignet erwiesen hat, Trümmer uralter Ueberlieferung in verkümmerter Form zu bewahren. Im Gebiete des heutigen Ḥilla in Mesopotamien bestand in alter Zeit ein „Tempel des Gottes Shamash". Im Islam erstand zwischen Ḥilla und Kerbelâ eine Sonnenmoschee (masǵid al-shams) mit einer populärn

---

1) Fragmenta hist. arab. p. 256, 13.
2) Muslim I, p. 51.
3) Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. 165.
4) vgl. J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien p. 459.
5) Ḥasan al-ʿIdwî, Commentar zur Burda I, p. 131.
6) Saḳṭ al-zand I, p. 93 v. 5. 6. Die Morgenröthe wird auch mit dem „Drachenblut" (dam al-achawejn) verglichen.
7) Muslim IV, p. 188.
8) Conder, Tent works in Palestine II, p. 11.
9) Muhammed lässt die untergehende Sonne stillstehen, bis ʿAlî sein Abendgebet beendigt, Disput. pro religione Mohammed. ed. van den Ham p. 243.

Legende, welche an diesem Orte das biblische Wunder des Sonnenstillstandes durch ʿAlî sich wiederholen lässt.[1] In Nordafrika ist die Fabel von Bergspaltern überaus verbreitet, alte Volksüberlieferungen über nationale Heroen, welche mächtig genug waren, um Berge zu spalten. Die Rolle dieser nationalen Heroen haben die Kabylen im Islam auf ʿAlî gekleidet. Unweit von Ḥammâm Lîf ist zwischen dem Bû ḳurnejn und dem Rṣâṣ eine tiefe Bergspalte, die jetzt den Namen Ḍarbat mtâʿ Sîdnâ ʿAlî führt. Von einer christlichen Armee eingeschlossen, hat ʿAlî hier mit einem Schwertstreich auf wunderbare Weise einen Durchgang eröffnet.[2] So bieten denn auch ʿalîdische Fabeln die muhammedanische Form für alte locale Heiligthümer, und damit sind sie innerhalb des Islam, der sie in ihrer ursprünglichen Gestalt mit Vernichtung bedrohte, so viel wie gerettet. Auf dem Abhange des von Westen her auf Aleppo blickenden Berges Ǵaushan befand sich ehemals das Kloster Mârat Marûthâ mit Wohnungen für männliche und weibliche Eremiten. Zur Zeit des Jâḳût[3] waren die Spuren dieses von der christlichen Bevölkerung geweihten Ortes verschwunden; hingegen richteten die muhammedanischen Aleppiner an derselben Stelle einen heiligen Ort ihrer eigenen Religion ein, mit der Legende, dass man gesehen habe, wie Ḥusejn, der Sohn des ʿAlî, an dieser Stelle ein Gebet verrichtet habe.[4] Auf dem Zuge, den die gefangenen Weiber und Anhänger Ḥusejns von Kerbelâ nach dem Chalifensitze machen mussten, lässt die shîʿitische Sage das Gebiet des Berges Ǵaushan eine hervorragende Rolle spielen. Es befanden sich dort Kupferminen, die seit jener Zeit vollends versagen. Eine der Frauen des Ḥusejn wurde nämlich auf dem Zuge vor diesem Berge von Geburtswehen überfallen, und als sie von den Minenarbeitern Brot und Wasser verlangte, wollten die lieblosen Leute ihre Bitte nicht erfüllen, vielmehr schmähten und lästerten sie dieselbe. Da sprach die Frau des Märtyrers einen Fluch aus gegen das grausame Volk und in Folge dieses Fluches bieten die Kupferminen des Ǵaushan seit jener Zeit kein Erträgniss mehr.[5]

Die Umdeutung und Erhaltung alter Ueberlieferungen im Islam verleiht den einzelnen Gebieten dieser Religion eine individuelle Gestaltung. Das Lehrsystem der Theologen, der Katechismus, ist wohl überall dasselbe; das von Dabry de Thiersant herausgegebene System des Islam in China[6] passt ganz gut für den Islam im Ḥiǵâz —: aber das jenseits der

---

1) Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane (Paris 1887) p. 614.

2) vgl. auch Kobelt l. c. p. 394.

3) In der Ausgabe Z. 6 ist ohne Zweifel ḳâla [Abû] ʿAbdallâh (d. h. der Verfasser selbst) zu lesen. A. ʿA. A. ist die Kunja Jâḳût's.

4) Jâḳût II, p. 692.

5) ibid. p. 156.

6) Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental (Paris 1878) II. Bd.

systematischen Lehre sich offenbarende innere religiöse Leben des Volkes unterscheidet sich nach dem Maasse der Combination, welche das muhammedanische Element mit den vorgefundenen vormuhammedanischen Ueberlieferungen und Uebungen eingeht. Ebenso wie auf dem Gebiete der Rechtsgewohnheiten neben dem von den Theologen fein ersonnenen System von theoretischen Gesetzen in jedem Lande das ʿUrf, die ʿÂda, herrschend fortbesteht, so verbleiben auch die vormuhammedanischen provinziellen Eigenthümlichkeiten des religiösen Lebens neben dem überall in gleicher Form gelehrten Katechismus des Islam herrschende Elemente in der Religion des Volkes, in welcher sie in muhammedanisch gestalteter Umbildung fortbestehen. Der volksthümliche Heiligencultus bot die Form der unwillkürlichen Aneignung vorislamischer Momente für das religiöse Leben im Islam.

Die Betrachtung der Erscheinungsformen des Islam in Indien[1] bietet hierfür die unzweideutigsten Beispiele. Auch die socialen Institutionen der Muhammedaner sind auf diesem Gebiete von den ererbten Ueberlieferungen der Bevölkerung stark beeinflusst. Hat doch hier die dem Geiste des Islam schroff widersprechende Scheu vor der Wiederverheirathung der Wittwen Eingang in die Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft gefunden, und hat doch vor einigen Jahren erst eine sociale Agitation Platz greifen müssen, um gegen diese Anschauung anzukämpfen, welche nicht verfehlt hatte, im indischen Islam tiefe Wurzel zu schlagen.[2] In Indien hat der Islam eine völlig einheimische, nationale Gestaltung angenommen. Es bieten sich wohl auch Beispiele einer wirklichen Reaction des muhammedanischen Bewusstseins gegen das einheimische Heidenthum dar, indem Götter zu Teufeln und Dämonen degradirt werden,[3] aber auch diese Beispiele legen Zeugniss ab von dem Bedürfniss des Volkes, die einheimischen traditionellen Religionsbegriffe zu verarbeiten. Diese Verarbeitung bietet in einer grossen Reihe von Beispielen eben Beweise für die muhammedanische Assimilirung fremden Religionsmaterials. Daraus entstehen gemeinsame Heiligthümer der Heiden und Muhammedaner, jene beten an demselben Schreine einen arischen Gott an, an welchem diese dem Heiligen

---

1) Ueber die hierher gehörigen Verhältnisse im indischen Archipel ist von holländischen Gelehrten reichliches Material gesammelt worden, welches mir jedoch bei Abfassung dieser Abhandlung nur zum geringen Theile zur Verfügung steht. Vgl. ausser den in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte II, p. 398 angeführten Quellen Snouck Hurgronje, De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indië (Leiden 1883) p. 15 ff. und die Beiträge von J. L. van der Toorn in Bijdr. TLVkunde v. Ned. Indië V. Serie, V. Th., p. 90 ff.

2) Vgl. weiteres in Garcin de Tassy's Bericht über die Hindustanistudien i. J. 1876 p. 84 ff.

3) Herklots, Ķânûn al-Islâm p. 179 ff.

des Islam huldigen. Auf einer bei Sakkar im Indusflusse gebildeten Insel befindet sich ein von schlanken Palmen umfächelter Tempel. Derselbe wird von Hindus und Muhammedanern zugleich besucht, diese verehren dort den Propheten Chiḍr, während die Hindus den Tschandapir anbeten.[1] Aus Garcin de Tassy's hierauf bezügliche Abhandlung[2] kann man ersehen, mit welch staunenswerther Regelmässigkeit indische Deota's zu muhammedanischen Pîr's (= Walî) werden, wie die Pietät der muhammedanischen Bevölkerung unbewusst Gestalten zugewendet wird, die ursprünglich nicht muhammedanisch sind, und wie diese religiöse Pietät in Formen zum Ausdruck kommt, in Festen fixirt ist, in denen das muhammedanische Element nur ein äusserliches Moment bildet, unter welchem aber heidnische Traditionen fortleben. Auch auf diesem Gebiete hat sich die ʿalîdische Legende als bequemer Träger der nichtmuhammedanischen Gedanken und Uebungen bewährt. Das indische Durga-fest am 10. Tage des Monats Katik wurde bei den Hindumuslimen zum Erinnerungsfest an den Martertod des Ḥusejn; statt der Durgastatue wird mit Beibehaltung der heidnischen Ceremonien der Sarg des Ḥusejn in den Strom geworfen. So wurde das heidnische Fest zu einem Trauerfest mit muhammedanischer Bedeutung.

Vornehmlich sind es örtlich fixirte Uebungen, welche sich als die festesten Stützen für die Aufrechterhaltung alter Traditionen bewähren. Hier ist der Tempel eines Gottes, zu welchem man Jahrhunderte lang in den Nöthen des Lebens wallte, um anzubeten und Hülfe zu erlangen. Die Tradition des Volkes vergisst die Hülfe nicht, die es an jenen Orten zu erflehen und zu erlangen glaubte. Der Tempel wird zum Heiligengrab, der Gott wird zum Walî. Syrien und Palästina bieten auch nach dieser Richtung sehr bemerkenswerthe Beispiele. Hier gilt eine Bemerkung Renan's: „dass die Menschheit von ihren Anfängen an immer an denselben Orten gebetet hat".[3] Auch einsichtige Muhammedaner verschliessen sich dieser Betrachtung nicht. Jâḳût erwähnt ein Nebodorf (Kefr Nebû) mit der Bemerkung, dass dort eine Ḳubba befindlich ist, welche in früheren Zeiten ein einem Götzen geweihter Tempel war.[4] Ein aufmerksamer Beobachter des religiösen Lebens in Syrien schildert in folgenden Worten den Eindruck, den diese Erscheinung in den Gebirgen Syriens auf ihn macht. „Nach dem Frühstücke gingen wir gen Safita. Siehst du jene schneeweisse Kuppel auf dem Gipfel der Anhöhe und eine andere auf dem benachbarten

1) Münchener Allgem. Zeit. 1888 nr. 139, Beil. col. 2019a.

2) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (Paris 1869) p. 7.

3) Mission de Phénicie p. 221.

4) Jâḳût IV, p. 291.

Hügel im Schatten einer riesigen Eiche, und noch eine und wieder eine? Man nennt dieselben Zijârat oder Walî. Eine jede birgt die Gräber eines oder mehrerer Nuṣejrîheiliger. Das arme Weib pilgert zu den Gräbern, zündet Lampen an und thut Gelübde zu Ehren der Heiligen, deren Gräber man hier befindlich glaubt. Drückt sie das Elend des Lebens, so treten sie in die kleine Halle unter der weissen Kuppel und rufen: O Ǵaʿfar al-Ṭajjâr höre uns! O Schejch Ḥasan höre uns! Ebenso besuchte die Kanaaniterin des Alterthums die Heiligthümer auf den hohen Hügeln und unter den schattigen Bäumen vor vielen Tausend Jahren, und diese Nuṣejriter hält man für die Abkömmlinge der Kanaaniter.[1] So bewahrt das Grab des Walî Schejch Hilâl, d. i. „Neumond", in Dejr al-Mukarram, unweit von Damaskus, das Andenken an einen Mondgott, den das muhammedanische Volk in einen Walî verwandelt hat.[2] So ist das Grab des Schejch Maʿshûḳ (der Geliebte) bei Tyrus, wie schon Movers und Ritter erkannt haben und Renan in seiner Mission de Phénicie noch näher ausgeführt hat, der letzte Rest des phönikischen Adonis-Dido-mythus.[3] Und der heilige Abû-l-nadâ (Vater des Thaues), dessen Schrein von seidenen Tüchern umhüllt auf einem gleichnamigen Tell in Ǵôlân zu sehen ist, kann wohl auch nur als Residuum des alten Cultus verstanden werden. „Die Bevölkerung blickt — so erzählt Schumacher — dankbar zu den Höhen des Tell hinauf, der ihr, wie sie glauben, den fruchtbaren Thau liefert".[4] Auf diese Weise sind auch Gräber von biblischen Propheten entstanden, die Gräber derselben Propheten auf verschiedenen Gebieten; man benöthigte neuer Träger für die verlorenen Mächte des Alterthums, man verwendete dazu Namen, wenn sie auch im Religionsbewusstsein wenig Bedeutung hatten, wie z. B. Châm, Lamech, Seth u. s. w. Zuweilen wurden neue Propheten erdichtet,[5] in deren Namen sich hin und wieder Anklänge an die alte heidnische Nomenclatur erkennen lassen, wie dies z. B. von Ganneau[6] mit Bezug auf den Nabî Ṣadîḳ oder Ṣiddîḳ der muhammedanischen Legende in Syrien, ferner den alljährlich im Shaʿbân-monat besuchten heiligen Berg Ṣiddîḳ (zwischen Tyrus und Sidon), wo sich das Grab des gleichnamigen Heiligen findet, vermuthet wird. Wir

---

1) Rev. Jessup, The women of the Arabs (London 1874) p. 268.

2) Palmer, Notes of a tour in the Libanon Quart. Statem. 1871 p. 107.

3) vgl. Jules Soury, Études historiques sur les religions, les arts et la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce (Paris 1877) p. 132.

4) Beschreibung des Dscholân, ZDPV. IX, p. 351 f.

5) Beispielsweise der Nabî Zer oder Seʿir, dessen Legende mit den Dolmen von ʿAdlûn verknüpft ist. Van der Velde, Reisen durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851—52 I, p. 155.

6) Revue archéologique 1877 p. 29 ff.

schon hier die Bâmôth des Heidenthums sich in muhammedanische Mukâm's, heilige Orte, verwandeln und die an die ersteren sich knüpfenden Vorstellungen in rudimentärer Form erhalten. Die Mukâm's der Muhammedaner haben Conder[1] und Ganneau[2] von dem hier soeben hervorgehobenen Gesichtspunkt aus der Prüfung unterzogen und in diesem Zusammenhange einer ganzen Reihe von Heiligennamen, welche in jenen Gebieten vereinzelt vorkommen, ihren Platz in der Entwickelungsgeschichte religiöser Vorstellungen angewiesen. Man ersieht zugleich, wie ergiebig an Aufschlüssen und Materialien für die in diesem Abschnitt in Betrachtung gezogene religionsgeschichtliche Erscheinung die in Palästina und den angrenzenden Gebieten herrschenden volksthümlichen Anschauungen sind. Trotz mancher Uebertreibungen in den Details haben auf diesem Felde die durch die Mitarbeiter des Palestine Exploration Fund angeregten und vollzogenen Untersuchungen vielfache Aufklärung gefördert, und es wäre zu wünschen, dass auch die muhammedanische Volksreligion anderer Gebiete, ebenso wie dies mit Bezug auf Indien und Palästina geschehen ist, auf ihren Zusammenhang mit der vormuhammedanischen Religionsüberlieferung schärfer beobachtet würde.

3.

Zu den lehrreichsten Gebieten gehört in dieser Hinsicht der volksthümliche Islam in Aegypten, in welchem viele Elemente alter Ueberlieferungen in sehr lebendiger Form und Ausprägung erhalten erscheinen. Dies ist um so bemerkenswerther, als die alten Vorstellungen auf diesem Gebiete — sowie ja auch in Palästina — erst durch das Medium des Christenthums hindurchzugehen hatten, ehe sie ihre Combination mit dem Islam eingingen. Wie zähe sich solche Elemente aus der Urzeit besonders in Aegypten zu erhalten und mit welcher Freiheit sie sich in die neue Zeit hineinzuleben im Stande waren, beweist unter anderen auch die Thatsache, dass Spuren altägyptischer Legenden noch in den modernen arabischen Volkserzählungen nachgewiesen werden konnten.[3] Der Volksaberglaube erwies sich auch in

1) The Moslem Mukams, Quart. Statem. 1877 p. 101.

2) The Arabs in Palestine ibid. 1875 p. 209 über die Schichtung der Bevölkerungselemente Palästinas.

3) Loret, Légendes égyptiennes im Bull. de l'Inst. égypt. II. Serie nr. 4 (1883) p. 100—105. Gabriel Charmes hat solche, freilich in sehr verkrüppelter Form erhaltene altägyptische Elemente und Motive in Spitta's Contes arabes modernes nachzuweisen versucht (Journ. des débats vom 9. Mai 1883); bereits Sp. selbst hatte auf solche Rudimente aufmerksam gemacht. In neuester Zeit hat Le Page Renouf in einem lehrreichen Aufsatze, Parallels in Folklore (Proc. of Soc. Bibl. Archaeology 1889 p. 177—189) diese Untersuchungen wieder aufgenommen und mit neuen Beobachtungen bereichert.

diesem Bereiche seiner Weltherrschaft als bewährter Depositär der Ueberreste des Heidenthums; die Theologen fühlen sich häufig veranlasst, vor solchen auf altägyptischen Glauben zurückgehenden Volksanschauungen und den aus denselben stammenden Gebräuchen zu warnen. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir die Nachricht über einen für muhammedanische Kreise ganz sonderbarn Volksglauben jener Zeit.[1] Wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, so gehe man nach Ǵîze zur Sphinx, bereite Weihrauch aus dornigen Pflanzen,[2] stelle sich vor das Antlitz des „Vaters des Schreckens" (Abû-l-hûl, so nennt man die Sphinx), spreche dreiunddreissigmal eine gewisse überlieferte Formel und sage hernach: O Abû-l-hûl! thue dies oder jenes! Wenn man dies Verfahren einhält, so wird der geäusserte Wunsch sicher in Erfüllung gehen.[3] Auch andere bei den Kopten übliche abergläubische Sitten werden als in der Zeit des Eintritts der Sonne in das Zeichen des Widders von den ägyptischen Muhammedanern geübte Gebräuche erwähnt. Ein Schriftsteller des VIII. Jahrhunderts missbilligt die Sitte, dass man an jenem Tage in grossen Massen auszieht, um gewisse Arten wohlriechender Kräuter[4] zu sammeln; während des Abschneidens werden bestimmte Formeln in fremder Sprache gesprochen, die Kräuter werden dann in buntbemalten Kästchen als besonders segenbringend aufbewahrt.[5]

Man hat auch in neuester Zeit nicht unterlassen, den heidnischen Rudimenten im ägyptischen Islam einige Aufmerksamkeit zuzuwenden,[6] nachdem manches Augenfällige auch früher in solchem Zusammenhange charakterisirt worden war.[7] Besonders sind es zwei an muhammedanisches Leben geknüpfte Gebräuche, welche man in dieser Gruppe von „Ueberlebseln" zu erwähnen pflegt, und wenn es auch unberechtigt wäre, darüber mit dem Anspruch auf Gewissheit urtheilen zu wollen, so darf man mindestens aus dem Umstande, dass im Islam selbst kein genügender Anhaltspunkt für diese vereinzelten Sitten zu finden ist, dieselben mit einiger Wahrscheinlichkeit als Beispiele für die Erscheinung anführen, mit deren Betrachtung wir im gegenwärtigen Abschnitte beschäftigt sind.

---

1) Ḳuṭb al-dîn al-Ḳasṭallânî (st. 686), Professor des Dâr al-ḥadîth al-Kâmilijja (vgl. oben p. 187) in Kairo, eifert gegen diesen Volksaberglauben.

2) Es werden besonders shakâʿ und bâḏâward empfohlen, Löw, Aramäische Pflanzennamen p. 195. 196. 3) Fawât al-wafajât II, p. 181.

4) Dieselben werden mit dem Namen karkîsh bezeichnet, und als eine Gattung von bâbûnaǵ (s. Löw, ibid. p. 326) erklärt.

5) Muḥammed al-ʿAbdarî, Al-madchal I, p. 233 unten.

6) Ueber Reste von altem Baumcultus in Aegypten vgl. Maspero, Revue de l'hist. des rel. XIX, p. 5.

7) vgl. Kremer, Aegypten I, p. 73 ff. Lüttke, Aegyptens neue Zeit II, p. 327 ff.

Auf einen mit dem ägyptischen Maḥmal verbundenen Gebrauch (das Mitnehmen einer Schaar von Katzen nach Mekka durch den hierfür bestellten „Katzenvater“) hat man bereits sehr oft hingewiesen. Gentz hat die Amtshandlung des „Katzenvaters“ in Ebers’ Aegypten in Bild u. Wort (I, p. 103) bildlich veranschaulicht; der Text bietet folgende Erklärung dieser Sitte: „Dieser wunderliche Gebrauch ward vielleicht eingeführt in der Erinnerung an die Katzen, die man bei den Wallfahrten gen Osten mit nach Bubastis zu nehmen pflegte“. Während man in dem angeführten Beispiele die Rudimente des Cultus der alten Aegypter in ihrem letzten Umwandlungsstadium in Gestalt eines burlesken Momentes vorfindet, hätten sich Spuren der Panegyris von Bubastis in deutlicherer Ausprägung erhalten. Ein für den ägyptischen Islam besonders charakteristisches Wallfahrtsfest, welches auf diesem Gebiete fast dieselbe provinzielle Wichtigkeit besitzt, wie das allgemeine Ḥaǵǵ des Islam, ist schwerlich neu und ohne Zusammenhang mit den alten Gewohnheiten des Landes entstanden. Die historischen Mittelglieder sind allerdings nicht nachgewiesen, durch welche man die traditionelle Verbindung der volksthümlichen muhammedanischen Ṭanta-wallfahrt mit der altägyptischen, aus Herodotos bekannten Bubastis-fahrt herstellen könnte. Aber es darf schon auf Grund mancher bei derselben zur Geltung kommenden, keineswegs im Islam wurzelnden Momente als nicht unwahrscheinlich angenommen werden, dass die im Delta[1] üblichen muhammedanischen Wallfahrten die letzten Erben jener altägyptischen religiösen Uebungen sind. Ein hochberühmtes Heiligengrab hätte in diesem Falle in den späteren Jahrhunderten den Resten der altägyptischen heiligen Fahrten in Ṭanta einen örtlichen Anhalt gesichert und die alten Gebräuche vor spurlosem Untergang bewahrt. Unter den drei jährlichen Festen, welche hier gefeiert werden, ist das zur Zeit des Solstitiums übliche Môlid das hervorragendste Fest zu Ehren des in Ṭanta begrabenen heiligen Aḥmed al-Bedawî.[2] Dieser Heilige ist neben dem heiligen Ibrâhîm al-Dasûḳî die hervorragendste Gestalt in dem Pantheon des muhammedanischen Aegypters. Vor anderthalb Jahrhunderten konnte man dem

---

1) Seit älteren Zeiten besteht im Delta noch ein anderer wichtiger Wallfahrtsort bei Damiette, nämlich Shaṭâ (Ibn Baṭûṭa I, p. 64). Das jährliche Môlid daselbst gilt einem Heiligen, dem man den Namen des Ortes verliehen hat: Schejch Shaṭâ (Alî Mubârak XI, p. 54). Jâḳût kennt diesen Charakter des Ortes nicht, wohl aber dessen industrielle Bedeutung (vgl. auch Al-Ṭabarî III, p. 1417, Ibn al-Faḳîh p. 252, 8 al-thijâb al-dabîḳijja wal-shaṭawijja). Aus dem Delta hat man Zeug nach Arabien eingeführt; im alten Ḥadîth wird das (nach einem Orte bei Faramâ) Ḳaṣî genannte Zeug unter den verbotenen Kleidungsstoffen angeführt, Al-Muwaṭṭa’ I, p. 151.

2) Von Aegypten aus scheint die Bedawî-verehrung sich auch nach dem Norden verbreitet zu haben; wir finden zâwijat al-Schejch al-Bedawî, sâḳijat al-Sch. al-B. in Gaza, ZDPV. XI, p. 152. 158.

Volk in Aegypten den Glauben einflössen, dass der Weltuntergang unausbleiblich am Freitag den 24. Dû-l-ḥiǵǵa 1147 eintreffen werde. Alle Welt sah diesem Ereignisse mit Bangen entgegen und als der gefürchtete Tag vorüberging wie jeder andere, da sagten die ʿUlemâʾ, dass sich Gott im letzten Augenblick durch die Fürbitten der Landespatrone zu einer Fristerstreckung herbeigelassen habe.[1] Unter diesen Landesheiligen nimmt Aḥmed die hervorragendste Stelle im Volksbewusstsein ein. So wie man in Syrien „beim Leben unseres Herrn Jaḥjâ“ schwört, so ist der in Aegypten gewöhnliche Schwur neben „waḥajât sîdnâ Ḥʾsên“ dieser: „waḥajât sîdnâ Aḥmed“. Der unwissende Mensch wendet sich nach Beendigung des regelmässigen Gebetes nach der Richtung des Grabes des heiligen Aḥmed und betet zu ihm, wie zu einem andern Gott um Erfüllung seiner speciellen Wünsche.[2] In der Ḥusejnmoschee in Kairo ist eine Säule (in der Nähe des Minbar) nach diesem Heiligen benannt (ʿamûd al-sejjid al-Bedawî); man glaubt, dass der Heilige bei seinen häufigen Besuchen dieser Moschee vor jener Säule zu stehen pflegt. Darum wird sie vom Volke als besonders heilig verehrt und man bedeckt dieselbe mit Küssen, betet und recitirt die Fâtiḥa vor derselben. Al-Bedawî, den das muhammedanische Volk als die schützende Gewalt des Landes betrachtet — walî Allâh wa-ǵejth hâḏâ-l-ḳaṭr[3] —, wurde im XII. Jahrhundert in Nordafrika geboren; die Nachrichten über seinen Geburtsort schwanken zwischen Fes und Tunis. Nachdem er das Ḥaǵǵ vollzogen hatte, liess er sich in Ṭanta nieder, wo er bald als Wunderthäter Gegenstand allgemeiner Verehrung wurde. Ausser seinen übernatürlichen Geistesgaben rühmt man auch die riesige körperliche Kraft des Heiligen. Von weit und breit pilgerten die Menschen zu ihm; es war ihm gelungen, die in seiner nordafrikanischen Heimat eingebürgerte Menschenverehrung in der Fremde für sich selbst zu erringen. Sein gelehrter Zeitgenosse, der in Andalusien heimische Abû Ḥajjân (st. 745) hat als Augenzeuge die Art der Verehrung beschreiben können, die diesem Heiligen von Klein und Gross zu Theil wurde. „Der Emir Nâṣir al-dîn al-Ǵenkî — so erzählt Abû Ḥajjân — nöthigte mich an einem Freitag, mit ihm den Schejch Aḥmed in der Gegend von Ṭanta zu besuchen. Es erschien vor uns ein schlanker Mann in feinen Tuchkleidern, auf seinem Haupte ein hoher wollener Turban. Die Leute kamen in grossen Schaaren an ihn heran. Der eine rief: O mein Herr, deinem Schutz empfehle ich mein Kleinvieh;

1) Al-Ǵâbartî, Merveilles biographiques II, p. 12.

2) Al-Sharbînî, Hazz al-ḳuḥûf p. 111.

3) So wird er z. B. gelegentlich der Beschreibung der Pilgerfahrt des ottomanischen Commissärs Ǵâzî Muchtâr Bâshâ genannt im Journal Al-iʿlâm bi-ʿulûm al-islâm (Kairo, Jahrg. 1304 nr. 154, c. 3).

andere riefen: Deinem Schutze empfehle ich meine Kinder, der andere empfahl ihm seine Saaten u. s. w. Mittlerweile war die Zeit für das Ṣalât angerückt. Wir gingen allesammt nach der Moschee. Der Prediger sprach die Chuṭba und es sollte nun an die Liturgie geschritten werden. Da sahen wir, wie der Heilige, während die Gemeinde im Gebet begriffen war, vor allen Menschen ohne Scham die unschicklichsten Dinge beging".[1] Der Heilige, von dem man sich solches bieten liess, wurde nach seinem Tode Gegenstand des überschwänglichsten Wunderglaubens. Ein Muhammedaner, Namens Sâlim, gerieth in fränkische Gefangenschaft. Der Franke drohte dem gefangenen Muslim, der in seinen Nöthen stets den heiligen Aḥmed anrief, mit grausamer Marterstrafe, sobald er nochmals den Heiligen anrufen würde. Um zu verhindern, dass die Anrufung des Aḥmed seinem Gefangenen die Freiheit verschaffen könne, sperrte er diesen in einen Kasten und der grösseren Sicherheit wegen benutzte er des Nachts den Deckel des Kastens als Ruheort. In seiner Bedrängniss ächzte der Muslim: „O Heiliger, o Aḥmed! befreie mich aus der Gefangenschaft des grausamen Christen!" Kaum hatte er seinen Hülferuf beendet, da flog der Kasten mitsammt dem auf demselben liegenden Franken in die Luft; des Morgens aber öffneten denselben unbekannte Hände und befreiten den Gefangenen vor den Augen seines Bedrängers. Sie befanden sich in Kairuwân, der guten muhammedanischen Stadt. Der Christ nahm nicht nur freiwillig den Islam an, sondern pilgerte alsbald nach Ṭanta zum Grabe Aḥmeds. — Das Antlitz des Heiligen war stets verschleiert; plötzlicher Tod hätte jeden ereilt, der dem Heiligen ins Angesicht zu sehen gewagt hätte. Ein gewisser ʿAbd al-Maǵîd, auf dessen unaufhörliches Andrängen der Heilige, nachdem er ihn auf die Gefahr aufmerksam gemacht hatte, seinen Schleier lüftete, sank mit dem Augenblicke, da er des Antlitzes ansichtig wurde, leblos zusammen.[2] Solche Legenden webte man um die Person Al-Bedawî's. Die in neuerer Zeit zierlich umgestaltete Grabesmoschee des heiligen Aḥmed ist es, wohin das muhammedanische Volk Aegyptens und der Nachbarländer zur Feier eines achttägigen, mit der Abhaltung eines Jahrmarktes verbundenen Môlid in grossen Massen pilgert. Kranke und Unglückliche erwarten am Grabe des Wunderthäters Heilung und Trost. Aber man rühmt von diesem Heiligthume noch eine besondere Wirkung, welche unter den muhammedanischen Heiligengräbern im allgemeinen (vgl. oben p. 310), und auch unter denen

---

1) Abû-l-Maḥâsin, Al-manhal al-ṣâfî II, fol. 308ª.

2) Al-Biḳâʿî I, fol. 22 ff. Diese Eigenschaft wird von den Muhammedanern al-hejba, die Fürchterlichkeit, genannt; sie wird auch in der Legende des Abû Jazîd al-Bisṭâmî von diesem Walî gerühmt und in den Kategorien der Wundergaben der Heiligen bei Al-Munâwî (vgl. oben p. 294) als nr. 18 angeführt.

Aegyptens,[1] nicht ausschliesslich Privilegium des heiligen Ortes in Ṭanta ist: die Gewährung des Kindersegens für unfruchtbare Frauen, welche es nicht versäumen, sich der Zijâra anzuschliessen. Reisende, welche dem grossen Pilgerfeste in Ṭanta persönlich anwohnten, bemerken, wie treulich in der Rolle der dem Pilgerzug sich anschliessenden Frauen die Beschreibung wiederzuerkennen ist, welche Herodotos II, c. 6 von den nach Bubastis fahrenden Frauen bietet.[2] Aber auch wirkliche Reste heidnischer Culte finden sich am Grabe des Heiligen und haben sich in den unzüchtigen, durch den Volksaberglauben geheiligten Gewohnheiten erhalten, deren Verbindung mit dem Religionswesen und den Derwischen[3] an unzüchtige Religionsgebräuche des Heidenthums erinnert, von welchen die letzten Ueberreste sich hier in Ṭanta erhalten haben.[4] Die Gebräuche von Ṭanta sind auch im übrigen mit heidnischen Elementen durchwoben. Unter diesen letzteren ist wohl das merkwürdigste jener abergläubische Gebrauch, dass das Volk sich herandrängt, um einem durch die Shinnâwijja-derwische an den heiligen Grabesort gebrachten Esel wetteifernd die Haare auszurupfen; dieselben werden dann zeitlebens als Amulet aufbewahrt.[5] Die ägyptische Anschauung über das typhonische Thier[6] hat in dieser muhammedanischen Volkssitte ihre letzte Zufluchtsstätte gefunden.

Der Islam hat es nicht versäumt, gegen die mit der Ṭanṭa-wallfahrt zusammenhängenden Gewohnheiten in die Schranken zu treten. Ein andalusischer Reisender sah sich bei seinem Besuche in Ṭanta zu folgender Bemerkung über das Leben und Treiben daselbst veranlasst:

---

1) Das Grab des Schejch Schachûn, dem im Achmîm-thale in Oberägypten eine wunderthätige Quelle geweiht ist. Die Beschreibung des merkwürdigen, mit einem jährlichen Môlid verbundenen Cultus dieses Heiligen hat Maspero geliefert, der in den religiösen Gebräuchen an diesem heiligen Orte Reste des im Alterthum in demselben Thale geübten ägyptischen Cultus nachgewiesen hat (Steinkreise u. a. m.). Rapports à l'Inst. égypt. sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte pendant l'hiver de 1885—86 (Bull. de l'Inst. égypt. II. Serie nr. 7, 1886) p. 221.

2) vgl. Ebers, Das Alte in Kairo und in der arabischen Cultur seiner Bewohner, Schottländer's Deutsche Bücherei, Heft XXIX, p. 26.

3) Zu vgl. sind ähnliche Anschauungen in diesem Kreise bei Leo Africanus, Descriptio Africae (ed. Antwerpen) p. 135[a], Schultz, Leitungen des Höchsten (Halle 1774) IV, p. 296, Radziwill, Peregrinatio Hyerosolymitana (1753) p. 129, Chenier, Gesch. und Staatsverf. der Königrr. Marokko u. Fetz p. 98.

4) Diese Dinge sind schon öfters erzählt worden, niemals ausführlicher und mit grösserem Cynismus als in dem gehässigen Buche von F. L. Billard: Les moeurs et le gouvernement de l'Égypte mis à nu devant la civilisation moderne (Milane 1867) p. 85—166.

5) vgl. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 514.

6) Pleyte, La religion des Préisraèlites (Leiden 1865) p. 151, Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 419.

„Die Menschen haben neue Dinge eingeführt: übe diese Dinge nicht — ich gebe dir den ehrlichen Rath —
„Denn eine löbliche Versammlung ist nur eine solche zu nennen, welche von den frommen Altvordern überkommen ist“.[1]

So dachte der fromme Ausländer über die heiligen Handlungen in Ṭanta; sie waren ihm von seinem Standpunkte aus als Bidʿa verwerflich. Aber auch die einheimischen Frommen kämpften gegen diese Pilgerfeste, obwohl sie ja im allgemeinen die Heiligenverehrung selbst nicht missbilligten. Im Jahre 852 veranlassten die ʿUlamâʾ und frommen Staatsmänner den Sultan Al-malik al-ẓâhir Ǵaḳmaḳ die Ṭanta-wallfahrt von regierungswegen zu untersagen; unsere Quelle unterlässt es nicht, hinzuzufügen, dass diese Maassregel keinen Erfolg hatte und dass sich das Volk seine alten Sitten nicht nehmen liess.[2] Zu jener Zeit waren die Theologen nicht eines Sinnes in der Verurtheilung des Bedawî-cultus. Wir erfahren, dass der Schejch Jaḥjâ al-Munâwî sich dem Sultan eifrig widersetzte, als dieser von ihm die Mitunterfertigung des Fetwâ der Theologen verlangte; er vertrat die Ansicht, dass es genüge, das religiös Verwerfliche, was sich an die Wallfahrt ansetzte, zu untersagen, diese selbst müsse man dem Volke lassen. Das Unglück, das viele von den Unterfertigern jenes Fetwâ betroffen haben soll, konnte man späterhin leicht als göttliche Strafe für jene Kühnheit betrachten, mit der sich diese Theologen der Verehrung des heiligen Bedawî widersetzten. Man war leicht dabei, auf dieselben hinterher den traditionellen Ausspruch anzuwenden: Wer mir einen meiner Heiligen beleidigt, gegen den habe ich den Krieg erklärt. Und wer könnte gegen Gott und seinen Propheten ungestraft den Krieg wagen![3] Diese Einschüchterung scheint sich bis in die neueste Zeit hinein wirksam erwiesen zu haben. Der Verfasser der neuesten muhammedanischen Monographie Aegyptens, ein in der europäischen Cultur und Literatur heimischer ägyptischer Staatsmann, geht in seiner Beschreibung Ṭanta's, in welcher er die Geschichte des dortigen Heiligthums umständlich erzählt und auch auf die Manâḳib des heiligen Aḥmed gebührliche Rücksicht nimmt, der Erwähnung des bei den Mawâlid getriebenen Unwesens geradezu aus dem Wege, augenscheinlich um nicht zu einigen kritischen Bemerkungen über dasselbe veranlasst zu sein.[4]

1) Al-Maḳḳarî I, p. 795. 2) Al-ʿAufî, Ibtiġâʾ al-ḳurba fol. 152[a].
3) Ḥasan al-ʿAdawî, Al-nafaḥât al-Shâḏilijja (Kairo 1297) II, p. 111—113.
4) ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda XII, p. 46 ff. Gelegentlich sei auch eine neuere Monographie über Aḥmed al-Bedawî erwähnt: ʿAbd al-Ṣamad, Al-ǵawâhir al-sanijja wal-karâmât al-Aḥmadijja (lith. Kairo). In derselben werden die oppositionellen Versuche weitläufig erwähnt (p. 52. 81); unter anderen ist auch von einem im Ṭanta'schen Heiligthume eingemauerten schwarzen Stein die Rede,

Auch vom alten Schlangencultus hat sich eine Spur in der Heiligenverehrung der muhammedanischen Aegypter[1] gezeigt. Zu allererst bei Paul Lucas, der im Jahre 1699 im Auftrage des Königs von Frankreich eine Orientreise unternahm, finden wir die Nachricht, dass das muhammedanische Volk in Ober-Aegypten eine wunderthätige Schlange verehrt; im Jahre 1745 bestätigte ein anderer französischer Reisender, Granger, diese Nachricht von der wunderthätigen Schlange, welche ihre Wunder unter Leitung eines Schejchs vollführt. Sieben Jahre nach Granger besuchte Richard Pococke die Heimath der heiligen Schlange, das Dorf Rajejne, in der Nähe von Girge, wo in einer Moschee, welche das Grab eines Heiligen „Heredy“ in sich schliesst, dem das Volk grosse Ehren erwies, eine als heilwirkend betrachtete Schlange bewacht wird, von welcher man glaubt, dass dieselbe „seit den Zeiten des Mahomet beständig da wäre“. Das Volk bringt dem heiligen Thiere Opfer dar, Pococke sah viel Blut und Eingeweide vor der Thür liegen. „Man erzählt — so schliesst der Reisende seinen ausführlichen Bericht — solche lächerliche Historien, dass es nicht werth sein würde, dieselben zu wiederholen, wenn sie nicht einen Beweis der Abgötterei in diesen Gegenden gäben, da doch die mahomedanische Religion so wenig abgöttisch in anderen Dingen zu sein scheint. Die Schlange soll die Kraft haben, alle Krankheiten derjenigen zu heilen, welche entweder zu ihr gehen oder zu sich bringen lassen“.[2] Das muhammedanische Volk hat an dieser Stelle die Tradition der *ἱεροὶ ὄφεις* des alten Theben in rudimentärer Form aufbewahrt; die Wirkungen des göttlichen Thieres wurden an das Grab eines muhammedanischen Heiligen geknüpft, welcher zum Träger jenes Cultus wurde. Die Verehrung des Grabes des Schejch Harîdî, „der seine Wunder mit Hülfe einer alle Krankheiten heilenden Schlange vollführte“, hat sich bis in die neueste Zeit erhalten.[3] Alljährlich an den Donnerstagen des Monats Abib — so berichtet ʿAlî Bâshâ — ist dort grosser Volksandrang; man schlachtet Weihopfer für den Heiligen, den man für einen frommen Ǵinn (min ṣâliḥî al-ǵinn) hält.[4]

---

auf welchem das Volk zwei Fussspuren des Propheten erkennen will; die Regierung versuchte erfolglos, diesen Stein zu entfernen (p. 96).

1) Zu erwähnen ist auch das von Schlangen bewachte Grab des Schejch Rifâʿî in Nordarabien, worüber in Lady Anne Blunt, Voyage en Arabie trad. par M. Delorme (Paris 1882) p. 348 ein eingehender Bericht zu finden ist.

2) Richard Pococke's Beschreibung des Morgenlandes (deutsche Uebersetzung von Mosheim, 2. Aufl.) Erlangen 1771, I, p. 187 ff.

3) L'Univers. Égypte moderne (Paris 1848) p. 159. Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 49. Prokesch-Osten, Nilfahrt (Leipzig 1874) p. 314.

4) Al-chiṭaṭ al-ǵadîda XI, p. 82. Die Schlange wird in diesem Berichte nicht erwähnt.

4.

Für den nach Ländern und Nationen verschiedenartigen Charakter des volksthümlichen Islam bietet die ganz eigenthümliche Gestaltung der muhammedanischen Religion innerhalb der nordafrikanischen Völker ein sehr geeignetes Beobachtungsmaterial. Der zähe Freiheitssinn der berberischen Bevölkerung, ihr energischer Widerstand gegen die ihr aufgedrängte fremde Religion hat auch nach dem Siege des Islam die alten Ueberlieferungen der Berberstämme einen kräftigen Einfluss auf die Gestaltung des neu Angeeigneten zur Geltung bringen lassen.[1] Im berberischen Heiligencultus, welcher vielfach die Reste alten Heidenthums verhüllt, sind die Elemente des letztern sehr häufig in völlig unverkennbarer Weise herrschend geblieben. Diese Erscheinung kann nicht befremden, wenn wir in Betracht ziehen, wie lange sich in jenen Gebieten unvermitteltes Heidenthum inmitten des herrschenden Islam erhalten hat. Al-Bekrî (st. 487) berichtet, dass zu seiner Zeit die berberischen Stämme römischen Denkmälern Opfer darbringen, bei denselben für die Heilung von Kranken Gebete verrichten und ihnen das Gedeihen ihrer Güter danken.[2] Alte, völlig dem Heidenthume angehörige Festgebräuche werden zur Zeit des Leo Africanus (XV. Jhd. Chr.) ohne jede Umdeutung geübt.[3] Noch in moderner Zeit wird das merkwürdige römische Grabmal Endsched es-Sufêṭ auf einer Anhöhe bei Tripolis von den umwohnenden Stämmen mit einer Art heiliger Scheu und Verehrung umgeben.[4] Wo eine Umdeutung vor sich gegangen, lässt sich die alterthümliche heidnische Grundlage, an welcher die Wandlung in muhammedanischem Sinne sich vollzogen hat, zuweilen noch in durchsichtiger Form erkennen.

Von Geschlecht zu Geschlecht wechselt derselbe heilige Ort die Namen seiner Träger; nur die Namen verändern sich, die Heiligkeit und göttliche Weihe, die religiöse Bestimmung des Ortes erbt sich „durch die Ebbe und Fluth der Volksüberlieferung“ von grauem Alterthume bis in die neueste Zeit hinein. „Auf einem ganz Nord-Tunis beherrschenden Gipfel (Zaġwân) ist eine uralte Cultusstätte; schon die vorphönikischen Zaueken riefen hier zu

---

1) Hinsichtlich der weitern Ausführung dieses Punktes verweisen wir auf die bereits oben p. 324 Anm. 3 angeführte Abhandlung.

2) Description de l'Afrique, Not. et Extr. XII, p. 458.

3) An vielen Stellen seiner Descriptio Africae; ein besonders interessantes Beispiel findet sich ed. Antwerp. p. 112ᵇ, welches der verständige Leo ganz richtig erklärt: Mihi tamen magis huiusmodi sacrificium videtur quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos illis in hodiernum usque diem.

4) Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika 1849—1855. I, p. 39.

ihren Göttern, Ptolemäus kennt ihn als den Götterberg, Διὸς ὄρος; dann war er ein Lieblingssitz der christlichen Einsiedler, auf dem Mons Ziguensis erschien, als der Arianer Hunnerich die Verfolgung der Rechtgläubigen begann, ein Himmelsbote. . . . Dann treten fromme Marabuten an die Stelle der Christen und heute ist der Hochgipfel dem Sidi ben Gabrîn geweiht, dessen Ḳubba den höchsten Punkt einnimmt“.[1]

Die neuen muhammedanischen Heiligen traten auch hier in die Stelle der göttlichen Mächte des Alterthums. In welcher Weise dieser Uebergang auf nordafrikanischem Gebiete zur Geltung kommt, dafür wollen wir eine Gruppe des nordafrikanischen Heiligenglaubens auswählen. Es war bereits (oben p. 295) Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass es eine specielle Eigenthümlichkeit der Heiligenlegenden in Nordafrika ist, dem Heiligen oder selbst der Anwesenheit seines Grabes wunderbare Wirkungen auf die Wasserquellen einer bestimmten Gegend zuzuschreiben. Ein frommer Marabut hat die Heilquelle von Aquae Calidae in Algerien hervorsprudeln lassen und beschützt sie auch heute noch, er hält unter der Erde zweitausend gespenstische Kameele, welche das zur Heizung nöthige Holz herbeischaffen müssen.[2] Eine specielle Wendung dieser volksthümlichen Anschauung ist der Glaube an die durch die Nachbarschaft eines Heiligengrabes erwirkte fortwährende Heilkraft bestimmter Quellen und Gewässer. Der Heilige ist in solchen Fällen der Genius tutelaris der Quelle, der Erbe des Ǵinn, welcher nach altem Glauben der heilenden Quelle einwohnt.[3]

Aus der muhammedanischen Religionsanschauung kann dieser Glaube des Volkes nicht herausgewachsen sein. Der richtige, in religiösen Dingen streng disciplinirte Muhammedaner würde zur Erklärung der Wirkung einer Heilquelle etwa folgendes sagen: Allâh verleiht gelegentlich eines jeden einzelnen heilenden Actes der Quelle dem Wasser derselben die heilende Kraft für den bestimmten Fall. Von einer inhärenten Naturkraft würde er kaum sprechen, noch weniger aber von dem durch die Nähe des Heiligen mitgetheilten heilenden Einflusse. Man kann sich dem Eindrucke kaum verschliessen, dass wir hier den durch die volksthümliche Anschauung in muhammadanischer Form gestalteten Glauben des alten Heidenthums an göttliche Quellen und Gewässer, die durch die Gegenwart der Gottheit ausgezeichnet sind,[4] vor uns haben. Ueber die weite Verbreitung dieses Glaubens im Alterthume und dessen Zusammenhang mit den Gottesvorstellungen

---

1) Kobelt, Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis p. 425, vgl. Kleist und Notzing, Tunis und seine Umgebung p. 183.

2) Kobelt l. c. p. 54.

3) Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 128. 161.

4) vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. II, p. 148 ff.

des Heidenthums hat erst unlängst Robertson Smith in einem besondern Kapitel seiner Vorlesungen über die „Religion der Semiten“ sehr beachtenswerthe Aufschlüsse ertheilt. Der Glaube an die göttlichen Heilquellen und Gesundbrunnen ist an den mit solchem Glauben verknüpften Oertlichkeiten von Generation auf Generation übergegangen. Das Birket el-ḥabl genannte Bad im Dschôlân, für dessen Heilwirkungen die Hülfesuchenden dem Heiligen Walî Selîm, dankbar sind, dessen Grabgebäude sich neben der Quelle erhebt, ist der Erbe eines alten römischen Heilbades[1] und der heilige Selîm wohl der Nachfolger eines römischen Genius.[2]

Obwohl nun die heidnischen Ueberlieferungen von heiligen Quellen sich im muhammedanischen Heiligencultus auf den verschiedensten Gebieten erhalten haben, so ist dennoch der nordafrikanische Islam als das hervorragendste Gebiet derselben zu betrachten. Die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der heiligen Quellen im Maġrib werden aus einigen Beispielen ersichtlich werden, die wir den Mittheilungen neuerer Reisender entnehmen können. Einige Stunden westlich von den Steinsalzlagern in der Nähe von Fes befinden sich warme Schwefelquellen, welche vielfach von Kranken besucht werden und welchen man Heilkraft gegen Krebskrankheiten zuschreibt. Dieselben sind dem heiligen Mullâ Jaʿḳûb geweiht und die Umgebung dieser warmen Quellen wird für so heilig gehalten, dass es dem Nichtmuhammedaner nicht gestattet ist, dieselbe zu betreten.[3] Diese letztere Beschränkung bewahrt dem heiligen Orte den Charakter eines altheidnischen Ḥimà.[4] Im trefflichen Reisehandbuch von Piesse über die muhammedanischen Länder Nordafrika's[5] findet man auf Schritt und Tritt die Beschreibung solcher heiligen Quellen. Was uns aber in diesen Nachrichten den heidnischen Ursprung des mit den heiligen Quellen und Gewässern verbundenen Cultus und Glaubens zeigt, sind die blutigen Opfer, die bei denselben dargebracht werden. Auf dem Wege von Blida nach Alma, bei der Ortschaft Sûma, befindet sich 300 Meter über dem Meeresspiegel eine Cascade, unter welche sich die Eingeborenen stellen, um Heilung von verschiedenen Krankheiten zu finden. Sie befindet sich in der Nähe des Grabes des Sîdî Mûsâ, dem man die Heil-

1) Schumacher, Beschreibung des Dschôlân, ZDPV. IX, p. 295.

2) Ueber Göttern geweihte Kurorte und Heilquellen bei den Römern s. Göll im Ausland 1885 nr. 10 p. 190 ff. Von den Römern ist die Sage von Dämonen, die bei Quellen ihren Aufenthalt haben, auch in die jüdische Legende gedrungen, z. B. Wajjiḳrâ rabbâ c. 24, Midrâsh zu Ps. 20: 4. Mit Namen wird ein Dämon des Bades von Tiberias genannt Berêshîth rabbâ c. 63, Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II, p. 115.

3) Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 153.

4) vgl. Robertson Smith l. c. p. 140.

5) Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger, Paris 1885.

kraft zueignet. Nachdem der Kranke das heilende Wasser auf sich hat einwirken lassen, schlachtet er am Saume des Wassers eine Henne, einen Hammel oder ein anderes Thier, welches den Nachkommen des Heiligen geschenkt wird. Ebenso ist Sîdî Slîmân der Patron der Heilquelle von Ḥammâm Meluân (etym. mulawwan = gefärbt); dies ist ein bedeutender Wallfahrtsort der Provinz Algier, wohin beim Aufhören der Regenzeit viele Pilger wandern. Das Bad bildet eine Zelle in der Ḳubba des Heiligen, deren Bau — nach dem Volksglauben — nicht durch Menschenhände vollführt wurde. Auch hier wird nach Benutzung des Bades geopfert. Zumeist wird eine Henne geschlachtet und so lange es noch am Leben ist, werden dem Opfer Leber und Eingeweide herausgerissen und in den Bach geschleudert. Dabei wird noch verschiedener anderer Aberglaube getrieben.

Von einer der Quellen, welche sich beim Bade des Sîdi Mesîd bei Constantine befinden, wird berichtet, dass dort alle Mittwoch die jüdischen und muhammedanischen Frauen baden, Votivgeschenke darbringen, Weihrauch brennen und Hühner opfern. Am merkwürdigsten sind aber die mit diesen Opfern verbundenen Riten und Ceremonien in Bâb al-Wâd (Algier) bei den Sabʿa ʿujûn, sieben Quellen, „fontaines des génies“ wie man dieselben benannt hat. Jeden Mittwoch Morgen pilgern die Frauen dahin zur Ḳubba des Schutzheiligen der Gegend, Sîdî Jaʿḳûb. Aber in Wahrheit sollen die Genien (die vor Alters diese Quellen bewohnten), beschworen werden; dieser Beschwörungen wegen müssen auch Negerinnen anwesend sein, die sich auf diese Kunst besser verstehen. Bei einer der Quellen macht eine Negerin ein Pfannenfeuer, lässt darin einige Körner Weihrauch oder Benzoïn knistern, den Dampf muss die den Zauber veranstaltende Person einathmen; dann werden die mitgebrachten Hühner geschlachtet und in den Sand geschleudert. Wenn die noch lebend sich fortschleppenden Hühner das Meer erreichen, wird dies als günstiges Omen für die Erfüllung des Wunsches, dem das Opfer gilt, betrachtet; der Genius hat das Opfer wohlgefällig angenommen. Sterben aber die Hühner auf dem Sande und können sich nicht mehr bis zum Meere fortbewegen, so versucht man die Ceremonie von neuem, der Genius gilt als nicht besänftigt. Die Hühner werden zuweilen durch Hammel, seltener durch Ochsen ersetzt, in diesem Falle verrichten männliche Neger die Opferceremonie und man achtet auf die Bewegung des Opferthieres nicht.[1] Es ist interessant, mit diesen Mittheilungen die auf dasselbe Gebiet bezügliche Nachricht des Leo Africanus zu vergleichen:

„Est quoque huic oppido (Constantine) vicinum quoddam balneum aequae calidae, quae inter rupes fluendo diffunditur: hic maxima est testudinum copia quas ejus civi-

1) Piesse l. c. p. 319.

tatis mulieres daemones dicunt[1] et quoties contigit aliquem corripi febre, aut alio quovis morbo, illud mox a testudinibus profectum putant. Huic autem rei hujusmodi repertum est remedium: Gallinam quamdam albam[2] mactant, et adhuc plumis vestitam in lance quadam reponunt, quam cereis circumcinctam ardentibus ad fontem deferunt: qua re a nonnullis animadversa, mox ad fontem taciti sequuntur, ac gallinas inde in suam culinam conferunt".[3]

Es ist in den obigen Schilderungen nicht zu verkennen, dass der Zusammenhang, in welchen innerhalb des Islam die heiligen Quellen mit den Marabuten gesetzt sind, sich hier als ein durch die neue Glaubensform zwar geforderter, aber jedenfalls immer noch ganz oberflächlicher zeigt. Der heidnische Gebrauch ist das am lautesten hervortretende Moment dieser Riten, welche der Afrikaner aus seinem alten Heidenthum mit in den Islam übernommen hat; an Stelle der Götter und Genien ist zwar überall der Heilige getreten, aber wie eines der Beispiele zeigt, nur wie ein müssiger Beschauer des heidnischen Zauberspuks. Zuweilen hat das berberische Volksbewusstsein die Umwandlung des alten Quellengottes in einen muhammedanischen Heiligen noch überhaupt nicht vollzogen. Die Aït Hamid, ein freier Scheluhstamm östlich von Marokko, opfern dem Gotte ihres Flusses, der in einem tiefen Becken unterhalb eines Wasserfalles wohnt, alljährlich zwei Thiere und eine grosse Schüssel Kuskusu; um das tödtliche Fieber von sich abzuwenden.

Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser aus dem Heidenthume aufbewahrten Riten ist das Hühneropfer; es hat gar keine Stelle in den andächtigen Riten des Islam und scheint ein specifisch afrikanischer, wahrscheinlich durch fremden Einfluss angeeigneter[4] Typus zu sein.[5] In der aus heidnischen und muhammedanischen Elementen gemischten Baraġwâtasekte in Marokko galt das Essen von Hühnern als verwerflich, der Hahn durfte weder getödtet noch genossen werden; die Halbmuhammedaner motivirten dies Verbot damit, dass der Hahn der eigentliche Wecker für das Morgengebet ist, also ein heiliges Thier.[6] Dies ist allerdings von ihren

---

1) Ueber die Bedeutung der Muscheln im Heidenthume vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, p. 182.

2) Hingegen findet man einige abergläubische Gebräuche und Kuren, bei welchen Eier von schwarzen Hühnern verwendet werden bei Al-Damîrî (s. v. al-daǵâǵ) I, p. 415.

3) Leo Africanus, Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 217[b].

4) Das oben beschriebene Augurium erinnert lebhaft an das bei Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere[2] p. 283 Mitgetheilte

5) In der maġribinischen Instruction für Schatzgräber (Ibn Chaldûn in De Sacy's Description de l'Égypte p. 560, 1) wird empfohlen, einen Vogel zu schlachten und mit seinem Blut den Talisman zu schmieren.

6) vgl. ZDMG. XLI, p. 53.

Theologen hineingetragen; das Speiseverbot zeigt vielmehr, dass dies Thier in den Sacris des Heidenthums, dessen Traditionen diese Sekten pflegten, hervorragende Bedeutung besessen haben müsse,[1] ebenso wie demselben Thier auch bei anderen heidnischen Völkern des Alterthums ein ähnlicher Charakter zugeeignet wurde,[2] welcher sich bis in die neueste Zeit hin und wieder im Volksaberglauben und in Volksgebräuchen erhalten hat.[3] Auch von den alten Arabern wird der — ohne Zweifel mit der Einführung des Thieres selbst mit importirte — Aberglaube erwähnt, dass denjenigen, der einen weissen Hahn tödtet, in seiner Familie und Habe Unglück verfolgen werde.[4] Wie zäh solche Anschauungen festgehalten werden, beweist die Thatsache, dass die in Nordarabien angesiedelten Gallas noch heutigen Tages in der Fremde die Hühner für verbotene Speise halten.[5] Sie sind auch auf fremdem Gebiete dem Aberglauben ihrer afrikanischen Heimath treu geblieben.

5.

Nicht immer bedurfte es der Form der Heiligenverehrung, um die Momente der alten religiösen Ueberlieferungen im Islam zu erhalten. Zuweilen konnten diese auch ohne muslimische Anknüpfungspunkte im Volksglauben fortbestehen. Der afrikanische Islam hat uns soeben einige Beispiele hierfür dargeboten, die aber nicht ausschliesslich auf dies Gebiet beschränkt sind. Dieselben treten auch in der in Syrien, Palästina und der arabischen Wüste erhaltenen Verehrung heiliger Bäume, deren Bedeutung im Alterthume Baudissin in erschöpfender Weise dargestellt hat,[6] hervor. Nach dem Glauben der Beduinen in dem von Doughty durchwanderten Gebiete Nordarabiens gelten einige Bäume und Sträucher als sogenannte Menhel's, d. i. Aufenthaltsorte von Engeln und Dämonen. Solche Bäume oder Sträucher zu beschädigen, von ihnen einen Zweig zu pflücken, gilt als gefährlich; gewaltiges Unglück beträfe jeden, der sich erkühnte, solches zu verüben. Die Araber erzählen viele Begebenheiten aus ihrer Erfahrung

---

1) vgl. Robertson Smith, Kinship and marriage p. 308.

2) De Gubernatis, Die Thiere in der indogermanischen Mythologie, übersetzt von Hartmann, p. 554. Andere Analogien zu den hier erwähnten Thatsachen ibid. p. 561. Die Bedeutung dieser Thiere im ḥarrânischen Heidenthum ersieht man aus Chwolsohn's Werk (Index s. v. Hahn, Hühneropfer). Erwähnenswerth ist noch Midrâsh Tanchûmâ ed. Buber Num. p. 148.

3) vgl. Das Bauopfer der Südslaven bei Kraus in den Mittheil. der anthropolog. Ges. in Wien 1887 p. 18.

4) Al-Ǵâḥiẓ bei Al-Damîrî (s. v. al-dîk) I, p. 428, 19.

5) Doughty, Travels in Ar. des. II, p. 187. vgl. jetzt auch Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch. 2. St. p. 13.

6) Studien z. semit. Religionsgesch. II, p. 192—230.

zur Bekräftigung dieses Aberglaubens. Die heiligen Bäume werden mit verschiedenen Lappen und anderem Zeug behängt; zu ihnen wallen die Kranken der Wüste, dieselben opfern ein Schaf oder eine Ziege und besprengen den Baum mit dem Blute des Opferthieres. Das Fleisch wird gekocht und unter die anwesenden Genossen vertheilt, ein Theil davon auf die Zweige des heilbringenden Baumes gehängt. Dann begiebt sich der Hülfesuchende zur Ruhe in dem Glauben, dass ihm im Traume die Engel erscheinen werden um ihm Anweisungen für seine Genesung zu geben. Aber nur der kranke Mann darf es sich erlauben, im Schatten der heiligen Bäume zu schlafen; dem gesunden Menschen würde ein solcher Versuch zum Unheil gereichen.[1] — Sachau's Aufmerksamkeit wurde in der stummen Felsenwildniss von Ǵebel al-ʿÂmirî, südöstlich von Aleppo, „durch ein kleines verdorrtes dorniges Bäumchen von Manneshöhe gefesselt, welches er auf allen Seiten mit bunten Fetzen behängt sah; ferner waren Steine um seinen Stamm herumgeschichtet und Steine und Steinchen an vielen Stellen in den Zweigen placirt. Ein solcher Baum, Zaʿrûr (Azerole) genannt, ist der Bitt-Altar der Wüste. Wenn eine Frau sich ein Kind wünscht, wenn ein Bauer Regen wünscht oder die Genesung eines kranken Pferdes oder Kameels u. dgl. m., so geht er zum Zaʿrûr, reisst einen Fetzen von seinem Gewande und hängt ihn auf einen Dorn des Baumes, oder wenn er von seinem zerfetzten Hemde keinen Fetzen mehr sparen kann, nimmt er einen Stein und deponirt ihn zu Füssen des Zaʿrûr oder sucht ihn irgendwo zwischen den Zweigen zu befestigen“.[2] Zumal in den Gebieten diesseit und jenseit des Jordans, hat die religiöse Verehrung für heilige Bäume, welche dort seit unvordenklichen Zeiten herrschte und die strengen Maassnahmen der biblischen Gesetzgebung herausforderte, in lebendiger unvermittelter Gestaltung sich erhalten. „In keinem Lande — berichtet Rev. Mills[3] — hat das Volk mehr Ehrfurcht vor Bäumen als in Palästina. Dort begegnen wir vielen heiligen Bäumen, welche mit Stücken und Fetzen von der Kleidung der Pilger, welche zu Ehren der Bäume dorthin gebracht werden, behangen sind. Bei anderen begegnen wir ähnlichen Sammlungen von Lumpen zu Zwecken abergläubischen Zaubers. Manche Bäume sind die Aufenthaltsorte böser Geister; und, noch merkwürdiger, wo wir einem Strauche von jungen Eichen begegnen, ist der betreffende Ort gewöhnlich einer Art von Wesen geweiht, welche man die 'Töchter Jakobs' nennt“. Abbé Bargés berichtet von einem Lotusbaum im Garten eines Arabers im Jafa, dem die Bewohner

1) Travels in Ar. des. I, p. 365.
2) Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien p. 115.
3) Three month's residence at Nablous p. 54.

besondere Ehrerbietung bewiesen; an den Zweigen dieses Baumes hingen Lampen und Lappen in den verschiedensten Farben. Der Eigenthümer erklärte diese Verehrung damit, dass der Samen dieses Baumes aus dem Himmel gekommen sei. Darum sei er auch dem Propheten geweiht, der diesem Baume von Zeit zu Zeit im Dunkel der Nacht einen Besuch macht. Alle guten Muhammedaner erweisen diesem heiligen Baum dieselbe Ehrerbietung.[1] Dieselbe Erscheinung bietet uns das Dschôlangebiet dar. Da sind es zumeist heilige Terebinthen, denen sich die Verehrung des Volkes zuwendet. „Man findet — so erzählt Schumacher — die buṭmi oft vereinzelt mitten im Felde, das Grab irgend eines muslimischen Heiligen beschattend. Sie erhält dann den Zunamen faḳîri (arme), ist hierdurch vor jedem Frevel gefeit und kann unbehelligt ein hohes Alter erreichen; kein Muslim wird es wagen, ihr einen Ast zu brechen oder auch nur das dürre Reis zu entfernen, da die Sage geht, dass sich eine solche That durch schwere göttliche Strafe räche . . . . nicht einmal ein Zweig wird umgebogen, um das Gericht der göttlichen Rache nicht heraufzubeschwören".[2]

Man könnte hier verschiedene Erscheinungsformen des Baumcultus im Islam beobachten. Neben der noch unvermittelten heidnischen Art der Verehrung fanden wir Beispiele, in welche bereits ein leiser Einfluss muhammedanischer Momente wahrnehmbar ist.[3] Der heilige Baum wird in Verbindung mit Muhammed gesetzt; oder derselbe beschattet ein Walî-grab.[4] Wenn die heidnische Gestaltung des Baumcultus in der Wüste ohne muhammedanischen Anhalt fortbestehen konnte, so musste sich derselbe in muhammedanischen Städten, um nicht vollends unterzugehen, an einen Heiligen anlehnen, der seinen Fortbestand in muhammedanischem Sinne ermöglichte. Ohne solchen Anhalt wäre der heidnische Cultus sicherlich sehr früh — wie wir hierfür eine thatsächliche Angabe besitzen — der gewaltsamen Vernich-

---

1) Vie du célèbre Marabout Cidi Abou Médien (Paris 1884) p. 44 note.

2) Beschreibung des Dschôlân. ZDPV. IX, p. 206.

3) Zu beachten ist unter anderen älteren Daten die Nachricht von einem grossen schattigen Baume im Wâdî al-sirar (auch sarar), vier Mîl von Mekka gen Minâ, an welchen sich die durch volksetymologische Anpassung vermittelte Sage knüpft, dass unter diesem — wohl im Heidenthume verehrten — Baume „70 Propheten die Nabelschnur (surra) abgeschnitten worden sei". Al-Muwaṭṭa' II, p. 284. Jâḳût III, p. 75, vgl. Chizânat al-adab IV, p. 73. Der 'Abbâside 'Abd al-Ṣamad b. 'Alî, Statthalter von Mekka (149), errichtete eine Moschee an dieser Stelle. Zu dieser Gruppe von heil. Bäumen ist wohl auch die oben p. 307 Anm. 2 erwähnte Sidra zu rechnen.

4) So z. B. auch in Nordafrika (wo der Baumcultus häufig ist, Kobelt l. c. p. 253). Als unverletzlich gelten die Bäume, welche ein Heiligengrab umgeben; wer einen solchen Baum fällt, den betrifft grosses Unglück. Trumelet, Les saints du Tell p. 279.

tung anheim gegeben worden. In der Moschee des Rabîʿ b. Chathjam in Ḳazwîn befand sich ein Baum, den das gemeine Volk für heilig hielt; unter dem Chalifen Al-Mutawakkil wurde Befehl ertheilt, diesen Baum zu fällen, „damit das Volk durch denselben nicht in Versuchung gerathe".[1] In streng muhammedanischer Umgebung musste sich demnach der Heilige finden, der die Verehrung des heiligen Baumes übernahm. Wenn kein Grab vorhanden ist, so sagt man, der Baum selbst sei maskûn bi-walî, d. h. der Heilige wohne dem Baume inne.[2] An einer Strassenecke in Damaskus steht ein alter Olivenbaum, zu welchem unter dem Namen Sitti Zejtûn (die heilige Frau Zejtûn) namentlich die weibliche Bevölkerung zu pilgern pflegt. Ein Derwisch sammelt von den Andächtigen Opfergaben ein, für welche er dann zu Gunsten der frommen Spenderinnen Gebete verrichtet.[3] Ein sprachgeschichtlicher Vorgang hat hier eine Heilige geschaffen. Aus dem Olivenbaum wurde eine Person Namens Olivenbaum. Der heilige Baum wurde zum Individuum; aus zejtûn wurde Zejtûn. Eine wohl in derselben Weise entstandene „Nôtre Dame l'Olivier" besitzt Marokko in einem riesigen Baume, den man als Lalla Gabûsha personificirt hat und als vielbesuchten Pilgerort in hoher Verehrung hält.[4] Noch deutlicher zeigt sich dieser Vorgang hinsichtlich desselben Objectes in einem männlichen Seitenstück der heiligen Frau Zejtûn, einem heiligen Schejch Abû Zejtûn, dessen Grab sich in Palästina bei Bêt ʿûr al-fôḳa befindet.[5] Nach derselben Methode haben die Muhammedaner aus einer von den Einwohnern in Nablus hochverehrten Steinsäule einen Schejch al-ʿAmûd gemacht; das heilige Object wurde personificirt, indem es mit einem Heiligen, über welchen sich die Verehrer selbst keine Rechenschaft geben können, in Verbindung gebracht wurde.[6]

VIII.

In der Ausbildung der muhammedanischen Heiligenverehrung hat der Factor, den Karl Hase „hierarchische Absichtlichkeit" nennt, wenig Einfluss ausgeübt. Die muhammedanische Hagiologie ist volksthümlich entstanden und immer ein Gebiet geblieben, auf welches die leitenden Ge-

1) Al-Balâḏorî p. 322, vgl. oben p. 307 Anm. 1.

2) Sehr bemerkenswerthe Beispiele aus Aegypten sind bei ʿAlî Mubârak erwähnt IV, p. 100, XIII, p. 61. In dem einen Falle ist es ein anonymer Heiliger, der dem Baume innewohnt; im andern Falle ist es eine Heilige „Chiḍra".

3) Sprenger, Moḥammad II. p. 10.

4) Elisé Reclus, Géographie universelle XI, p. 737.

5) Quarterly Statement 1872 p. 179.

6) Mills, Three month's residence at Nablous p. 33.

walten des religiösen Lebens keinen fördernden Einfluss übten. Die muhammedanische Theologie hat die Legenden der Heiligen abseits liegen lassen, sie hat sich nicht veranlasst gefühlt, die theologisch-kritische Arbeit zu versuchen, durch welche auf anderen Gebieten das freie Walten der Volksphantasie eingeschränkt werden sollte. Man hat hier keine Acta sincera et selecta gesammelt und auch andererseits keine Sancti ignoti ausgeschieden. Nichtsdestoweniger können wir diese letztere Kategorie innerhalb der Heiligen des Islam unterscheiden, und wenn auch die Quellen für die Entstehung derselben nicht so reichlich fliessen, wie anderwärts,[1] so geht ihr Ursprung dennoch auch hier auf Ursachen zurück, welche jenen ähnlich sind, denen die „unbekannten Heiligen" in anderen Gebieten ihr Dasein verdanken. Aus den bisher betrachteten Arten der Entstehung der Heiligenvorstellungen ergiebt sich zur Genüge, dass die Heiligen des Islam nicht immer historische Personen sind, um welche nach ihrem Tode ein Kranz von wunderbaren Legenden geflochten wurde. In dem Umbildungsprocesse der heidnischen Traditionen entstanden Namen, denen der Heiligentitel vorgesetzt wurde. Einige haben ihren Ursprung lediglich Ortsnamen zu verdanken; der Heilige, dessen Grab man an gewissen Stellen zeigt, ist zuweilen nur das Resultat der Anlehnung eines anonymen Heiligengrabes an einen Namen, der an den des Grabesortes anklingt. So wie das Grab einer übrigens historischen Person, des Selmân al-Fârisî, auf den Berg Salmôn gerathen ist, so ist eine ganze Anzahl völlig unhistorischer Heiligennamen aus dem unbewussten Bestreben entstanden, für die Stätten der Verehrung persönliche Träger zu gewinnen; sehr leicht bot sich der Ortsname zur Bildung des Namens des Heiligen dar, dessen Verehrung jenem Orte Bedeutung verleihen sollte.[2] So ist in ʿAkka das Grab eines Propheten ʿAkk entstanden, der nach der Tradition der Begründer der Stadt sein soll, welche seine Gebeine birgt.[3] Auch die Volksetymologie hat die Entstehung von Heiligengräbern beeinflusst. So wird aus Bêth Gubhrîn (B. Ǵibrîn) der Grabesort eines Nebî Ǵibrîn, Propheten Gabriel.[4] Sprachliche Missverständnisse anderer Art haben sich zuweilen ebenfalls geltend gemacht. Al-Maḳrîzî, dem es als prüfenden Historiker nicht möglich war, mit der Leichtgläubigkeit des Volkes gleichen Schritt zu halten, verzeichnet in seiner Monographie Aegyptens gewissenhaft alle Traditionen über Heiligengräber, die in das von ihm beschriebene Gebiet fallen. An einer Stelle fühlt er

1) vgl. Jablonski, Opuscula ed. Te Water III, p. 407 ff.

2) Viele Beispiele in Quart. Statem. 1877 p. 101.

3) ʿAlî al-Harawî's Description des lieux saints, trad. Ch. Schefer p. 13.

4) Conder, Tent works in Palestine II, p. 149, vgl. Zeitschr. für Völkerpsych. XVIII, p. 80.

sich gedrängt, die Leichtgläubigkeit seiner Landsleute ernstlich zu geisseln. In seiner Beschreibung einer der Assuânstrasse gegenüberliegenden Gasse lässt er sich in folgender Weise hören:[1] „Dieses Gässchen wird auch ‘zoḳâḳ al-mazâr’, d. h. Gasse des Grabesortes, genannt, weil das gemeine Volk und die unwissenden Leute die Meinung haben, dass ein in dieser Gasse befindliches Grab, das Grab des Jaḥjâ b. ʿAḳb, angeblich des Erziehers von Ḥusejn, sei. Diese Behauptung ist jedoch pure Lüge und krasse Fiction, ebenso wie jene Behauptung, dass das in der Burġuwân-strasse befindliche Grab die irdischen Ueberreste des Imâm Ǵaʿfar al-Ṣâdiḳ berge und dass ein anderes Grab das des Abû Turâb al-Nachshabî sei. Eine lügenhafte Behauptung ist ferner die, dass jenes Grab, welches sich linker Hand befindet, wenn man aus dem Bâb al-ḥadîd herauskommt, das Grab des ‘Genossen’ Zarîʿ al-Nawâ[2] sei, ebenso wie andere erlogene Stätten, welche sie infolge der Einflüsterung ihrer Satane als Götzenaltäre gewählt, um sie zu verherrlichen“.[3] Noch merkwürdiger ist Al-Maḳrîzî's Aeusserung an jener Stelle seines Werkes, wo er auf die oben erwähnte angebliche Grabstätte des Abû Turâb zu sprechen kommt. Abû Turâb nämlich, dessen Grab hier gezeigt wird, ist erwiesenermaassen gar nicht in Kairo gestorben, diese Stadt ist ungefähr ein Jahrhundert nach dem Tode jenes Mannes gegründet worden; er starb in der Wüste, von wilden Thieren zerrissen. Der Historiker giebt folgenden Aufschluss über dies Heiligengrab und dessen traditionellen Zusammenhang mit Abû Turâb:

„Dieser Ort war früher von Sandhügeln bedeckt. Als man einst dahin ein Haus bauen wollte, stiess man auf die Ruinen einer Moschee. Die Leute nannten nunmehr diese Ruinen nach arabischer Art ‘Vater des Sandes’ (Abû turâb). Mit der Zeit wurde diese Benennung als Personenname betrachtet, und so entstand Schejch Abû Turâb und sein Grab. Nicht lange nachher bedeckte der Sand abermals die aufgedeckten Ruinen, bis man sie circa 790 wieder blosslegte. Ich sah auf dem marmornen Architrave des Thores dieser Moschee eine Inschrift in kufischen Buchstaben, welche diesen Ort als das Grab des Fâṭimiden Abû Turâb Ḥajdara bezeichnete; diese Inschrift war vom Jahre 400 datirt. Im Jahre 813 nun gefiel es einigen unwissenden Leuten, durch die Reconstruction jener Moschee Allâh näher kommen zu wollen. Sie sammelten zum Behufe dieser Arbeiten viel Geld unter den Leuten. Man verwüstete dann die schöne alte Moschee und deckte ungefähr sieben Ellen hoch Sand darüber, bis man das Niveau der Strasse erreichte. Dann errichtete man auf dieser Grundlage das Gebäude, welches man noch jetzt dort sehen kann. Man berichtete mir, dass bei dieser Gelegenheit die oben erwähnte Marmortafel über einen in der neuen Moschee eigens angebrachten Grabesort als Epitaph aufgestellt wurde. Ich schwöre bei Allâh!

---

1) Chiṭaṭ II, p. 45.

2) Eine Ǵâmiʿ Zaraʿ al-Nawâ giebt es noch heute in Kairo in der Ḥârrat al-ġejṭ al-ṭawîl, vgl. ʿAlî Bashâ Mubârak V, p. 3.

3) Anspielung auf Koran, Sure 19: 84.

man hat die Menschen in grosse Versuchung geführt durch dieses sowie auch durch jenes andere Grab, welches sich in der Burguwân-strasse befindet und von welchem man den Leuten vorlügt, dass es das Grab des Ǵa'far al-Ṣâdiḳ sei. Denn diese Gräber sind jenen Steinaltären gleich, welche die heidnischen Araber verehrten. Zu denselben nun wendet sich das unwissende gemeine Volk und die Weiber zu Zeiten der Noth, in welchen die Menschen nur bei Allâh Zuflucht suchen dürften und sie erbitten von diesen Gräbern alles dasjenige, um was der Mensch nur zu Allâh beten dürfte. Von ihnen erwarten sie die Befreiung von Schuldenlast, ihr tägliches Brod, hier beten unfruchtbare Weiber um Kindersegen, hier opfern sie ihre Gelübde, Oel und andere Weihegaben, im Glauben, dass sie dadurch aus bösen Lebenslagen befreit und in gute Verhältnisse gebracht werden können".[1]

So wie Al-Maḳrîzî hier die Entstehungsgeschichte eines bestimmten Heiligengrabes enthüllt, sind uns auch mit Bezug auf andere Heiligengräber die Daten ihrer Weihung, der Zeitpunkt ihres ersten Auftauchens erhalten. Das Grab des Ḏû-l-ḳarnejn im Gebiete der ʿAsîraraber, wurde gegen Anfang des IV. Jahrhunderts gefunden, mit anderen Worten, damals hat man die Legende des Welteroberers an irgend ein herrenloses Grab angeknüpft.[2] So taucht das bekannte Mosesgrab in der Nähe des Todten Meeres zu allererst im Jahre 600 d. H. in dieser Eigenschaft auf. Die Araber rechnen zu den Propheten, die dem Erscheinen Muhammeds vorangingen, einen Châlid b. Sinân aus dem Stamme der ʿAbs, welcher in der dem Muhammed vorangehenden Generation das Heidenthum im Ḥiǵâz bekämpfte.[3] Es ist merkwürdig, dass sich eben die Berber dieses Heiligen annahmen.[4] Man bezeichnet den Zeitpunkt, an welchem der maǵribinische Marabut ʿAbd al-Raḥmân al-Achḍarî gesehen haben will, dass von der Stelle eines Grabes bei Biskra im Zâb-lande drei Tage lang ein starkes Licht ausgegangen sei und sich gen Himmel verbreitet habe. Er erklärte nun dies Grab als das des Propheten Châlid, der nach seinem Tode auf den Rücken eines Kameels gelegt wurde, dem es überlassen war, den Leichnam des Propheten an jene Stelle zu tragen, wo er sein Grab finden sollte. Seit dieser Enthüllung des Achḍarî ist die Moschee, die dies angebliche Prophetengrab einschliesst, der hervorragendste Wallfahrtsort im Zâb-gebiete.[5] Jedoch auch in Tebessa wird das Grab dieses Propheten nachgewiesen.[6] Um historische Wahrscheinlichkeit kümmerten sich die Gräbererfinder nicht, noch weniger das Volk, in dessen

1) Chiṭaṭ II, p. 50. Die Abû Turâb-moschee führt heute den Namen Ǵâmiʿ al-Atrabî, ʿAlî Mubârak IV, p. 54.

2) Ǵazîrat al-ʿarab ed. D. H. Müller p. 118, 8.

3) vgl. Al-Damîrî (s. v. al-ʿajr) II, p. 199. Wellhausen, Skizzen IV, p. 140.

4) Jâḳût III, p. 193.

5) Voyages d'Al-ʿAjâshî trad. Berbrugger p. 142 ff.

6) Ibn Dînâr's Geschichte von Tunis (franz. Uebers.) p. 27.

Kreise solche Gräberlegenden immer bereitwillige Förderer fanden. Nur selten hat die historische Wissenschaft der Muhammedaner die Anachronismen und geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten des Volksaberglaubens gestört.[1]

IX.

Ebenso wie in anderen Heiligenculten begleitet auch im Islam die Reliquienverehrung den Cultus der Walî's. Wenn auch die Reliquienverehrung im Islam sich nicht zu jener allgemeinen Bedeutung erhob, welche ihr in anderen entwickelten Heiligenculten zukommt, so gelangt sie dennoch im Volksglauben der Muhammedaner in den verschiedensten Formen zur Erscheinung. In den Biographien heiliger Männer ist sehr häufig die Notiz zu finden, dass man besondern Werth auf ihre „Vestigia" — so nennen die Muhammedaner die Reliquien[2] — lege, man wendet grosse Summen auf, um in den Besitz derselben zu gelangen;[3] auch die Handschrift heiliger Männer gehört mit in die Gruppe dieser Gegenstände.[4] Man erwirbt solche Dinge gern lil-tabarruk (oben p. 318). Besonders sind es ʿAlî-anhänger, welche auf die den Mitgliedern der geweihten Familie angehörigen Gegenstände Werth legen. Im III. Jahrhundert bieten die Shîʿiten in Ḳumm 30 000 Dirham für das Kleidungsstück eines noch am Leben befindlichen ʿAlîden.[5] Ṣûfî-adepten bewahren in ihren Ordenskapellen pietätvoll die hinterlassenen Kleider (namentlich die Chirḳa) oder die Saǵǵâda[6] und andere Utensilien des Gründers, gleichsam als Document ihres legitimen Zusammenhanges mit ihm. Und auch in niedriger fetischistischer Form erscheint der Reliquiencultus beim gewöhnlichen Volke. Im IV. Jahrhundert trugen in Syrien alte Weiber Späne von einem ausgegrabenen morschen Sarge, den man für den des Joseph ausgab, mit sich, im Glauben, dass die vom heiligen Sarge genommenen Splitter das beste Mittel gegen die Ophthalmie seien[7] u. s. w.

---

1) Ein Beispiel Jâḳût II, p. 387, 11 wal-tawârîch taʾbâ ḏâlika.

2) âthâr; in der christl.-arabisch. Terminologie heisst die Reliquie ḏachîra, Petermann, Reisen im Orient I, p. 133.

3) Ibn al-Mulaḳḳin (Leidener Hschr. Warner nr. 532) fol. 190ᵇ wa-tabarraka al-nâs bi-âthârihî fa-sharauhâ biathmân ǵâlija.

4) vgl. Lane, Arabian society in the middle ages p. 50, Ibn Challikân nr. 68, ed. Wüstenfeld I, p. 95 (VI. Jhd.).

5) Aǵ. XVIII, p. 43 oben.

6) Lane, Manners and customs I, p. 305.

7) Al-Muḳaddasî p. 46. ZDPV. VII, p. 227. Heutigen Tages wird Oel aus der Lampe der Nefîsa-moschee in Kairo als Mittel gegen Augenkrankheiten verwendet, ʿAlî Mubârak V, p. 135.

Es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass (mit einigen Ausnahmen, auf welche wir zurückkommen) die in solchen Beispielen zur Erscheinung kommende Art der Reliquienverehrung einen völlig privaten Charakter zeigt und den Ausdruck individueller Pietät oder individuellen Aberglaubens darstellt. Die öffentliche, so zu sagen officielle Religionsübung der Gesammtheit steht ihr — wenigstens in den früheren Jahrhunderten — völlig fremd gegenüber; die Reliquienverehrung bildet kein Element im Systeme des doctrinären Islam. Nichtsdestoweniger erfahren wir auch auf diesem Gebiete der Volksreligion, dass die herrschenden Triebe des Volkes — allerdings erst in späteren Jahrhunderten — der öffentlichen Geltung der Reliquienverehrung in vielen Theilen der muhammedanischen Welt die Moschee zugänglich gemacht haben. Vergeblich verpönten eifrige Theoretiker die Bidʿa, und wie dem Heiligencultus überhaupt, mussten sie zuletzt auch diesem Schössling desselben zum mindesten beschränkte Berechtigung zugestehen. Von allem Anfang an hat der Shîʿismus auch in dieser Beziehung andere Bahnen eingeschlagen und es ist ihm gelungen, einige Momente seiner in Menschenverehrung gipfelnden Gesinnung infolge besonderer historischer Verhältnisse auch in sogenannte sunnitische Kreise dauernd zu übertragen. Im fâṭimidischen Kairo konnte mit dem dorthin überführten angeblichen Haupte des Ḥusejn ein wirklicher Cultus getrieben werden, dessen Nachwirkungen noch heute in der über dieser Reliquie erbauten und als besonders heilig angesehenen Ḥasanejn-moschee in lauter Weise bemerkbar werden.[1] Am eifrigsten wendet sich die religiöse Pietät den Âthâr des Propheten zu. Bei der Annahme wunderthätiger Kraft, die man, je später, in desto ausschweifenderem Maasse, mit dem Bilde verband, das man vom Propheten entwarf, konnte es nicht anders kommen, als dass man auch ungewöhnlichen Werth auf seine Âthâr legte. Bereits die ältesten biographischen Nachrichten über Muhammed sind von dem Glauben an die segensvolle Kraft alles ihm Angehörigen oder von ihm Ausgehenden[2] durchzogen. Ueberaus häufig begegnen wir der Nachricht, welchen Werth die Genossen des Propheten auf einzelne Haare legten, die sie von

---

1) Sehr interessante Details über diesen Cultus bei ʿAlî Bâshâ Mubârak IV, p. 90 ff., vgl. Mehren, Tableau général des monumens religieux du Caire (Mélanges asiatiques, St. Petersburg VI) p. 309. 338. In der zweiten Hälfte der Umejjadenherrschaft besucht man das Grab des Ḥusejn (auch Ḥasan) in Damaskus, s. den Vers des Ismâʿîl b. Jasâr (st. 110) Aġ. IV, p. 123, 3 v. u. Obwohl Al-Mutawakkil im Jahre 236 dies Grab von Grund aus zerstören und als Ackergrund benutzen lässt (Al-Ṭabarî III, p. 140, 7, Al-Masʿûdî VII, p. 302) begegnen wir wieder im Jahre 248 der Freigebung des Zijârat ḳabr al-Ḥusejn, Abulfeda, Annales II, p. 206.

2) vgl. die ZDMG. XLI, p. 46 Anm. 3 angeführten Ḥadîth-stellen.

ihm erlangen konnten,[1] Abû Ṭalḥa soll der erste gewesen sein, der sich ein solches Kleinod aneignete.[2] Der Held Châlid b. al-Walîd steckte, wenn er in den Krieg zog, von den Haaren des Propheten in seine Mütze, er hielt sich durch die Anwesenheit dieses Kleinods für unüberwindlich.[3] Man verwendet bei Lebzeiten des Propheten Kleidungsstücke, die er benutzt hatte, gerne als Todtengewänder,[4] und selbst von Muʿâwija I. wird erzählt, dass er aus Furcht, „welche ihm die Dinge, die er vordem verübt“ bereiteten, sich in einem Kleid, das er sich vom Propheten angeeignet hatte, begraben liess und verfügte, dass man ihm Haare des Propheten in Nasenlöcher, Ohren und Mund stecken möge: „vielleicht wird mir dies etwas nützen“.[5] Dass ʿOmar II. zu demselben Zwecke Reliquien des Propheten aufbewahrte,[6] kann uns nicht wundern. Jedoch auch der hier zu beachtende Gebrauch, den man von den Reliquien machte, ist für die Bedeutung charakteristisch, die man ihnen zuschrieb. Selbst die Reliquien des Propheten werden nicht in die Moschee getragen und in öffentlichen Schreinen verwahrt, sondern nur wie eine Art Amulete betrachtet, die man zum Privatgebrauch sammelt und aufbewahrt: lil-tabarruk.

Neben diesem völlig privaten Charakter der Reliquien werden aber sehr früh dem Propheten zugehörige Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände mit Rücksicht auf dauernde Aufbewahrung für die Gemeinde erworben. Dieses Bestreben scheint in seinem Ursprunge eine muhammedanische Anwendung der im arabischen Volke von jeher üblichen Pietät zu sein, seinen Helden zugehörige Gegenstände aufzubewahren und fortzuerben.[7] Aus der alten heidnischen Zeit erhielt sich dieser Gebrauch auch in den Zeiten des Chalifates. Man bewahrt zunächst mit Vorliebe Denkmäler aus der ruhmreichen Zeit der ersten Eroberungen. Unter diesen war besonders berühmt und hochgeachtet das Schwert Ṣamṣâma, „das Schwert des ʿAmr (b. Maʿdîkarib), dem kein Hieb versagt“,[8] welches durch die Erinnerung an die mit Hülfe desselben erfochtenen Glaubenssiege des Helden Châlid b. Saʿîd, der dasselbe erbeutet hatte,[9] geheiligt ward. Wir können die Schick-

1) B. Istiʾḏân nr. 41, Libâs nr. 66, Wâḳidî-Wellhausen p. 259.

2) B. Wuḍûʾ nr. 33.

3) Aġ. XV, p. 12.

4) B. Bujûʿ nr. 31, vgl. Ǵanâʾiz nr. 78. Tafsîr nr. 115.

5) Aġ. XVI, p. 34; ein anderer Bericht Al-Ṭabarî II, p. 201. Anas b. Mâlik verfügt, dass nach seinem Tode ein Haar des Propheten unter seine Zunge gelegt werde, Ibn Ḥaǵar I, p. 139.

6) Tahḏîb p. 472.

7) vgl. Th. I, p. 11 Anm. 1; vgl. noch Mufaḍḍ. 16: 45 mit Bezug auf alte Klingen.

8) Ḥam. p. 397 v. 3.

9) Al-Ṭabarî I, p. 1997.

sale dieses historischen Kleinods bis in die ʿAbbâsidenzeit verfolgen. Der Chalife Al-Mahdî kaufte die Ṣamṣâma ihrem damaligen Besitzer um Tausend und einige achtzig (Dirhem?) für die Schatzkammer ab. Dieser kostbare Zeuge der ersten Kämpfe des Islam wurde im Jahre 231 bei der Hinrichtung des orthodoxen Theologen Aḥmed b. Naṣr, der sich nicht zur rationalistischen Hoftheologie bequemen wollte, als Richtschwert verwendet.[1] Nicht lange nachher wurde aber das Schwert völlig unbrauchbar; der Chalife Al-Wâthik nämlich wollte dies Alterthum restauriren lassen, dabei ging es zu Schanden.[2] Auch das Schwert des Abû Ǵahl finden wir unter den lange Zeit aufbewahrten Trophäen aus der ältesten Zeit des Islam. Man verlor jedoch bald den Faden der Beglaubigung dieses Denkmals. Zwei Familien wetteiferten im II. Jahrhundert mit einander, um je ein in ihrem Besitze befindliches silbergeschmücktes Schwert als das echte Schwert des Abû Ǵahl auszugeben.[3] Vom Schwerte des heidnischen Helden Durejd b. al-Ṣimma hören wir noch im IV. Jahrhundert, dass es in der Bisṭâmfamilie vom Stamme der Balḥârith in Ḥaḍramaut aufbewahrt wurde[4] und den Namen Ḏû-l-ǵamr, das Knotige, führte; vgl. ḏû-l-fiḳâr des ʿAlî. Auch dies letztere, welches Muhammed von einem Ungläubigen erbeutete und dem ʿAlî schenkte,[5] war lange Zeit Gegenstand der Vererbung in der ʿabbâsidischen Familie.[6]

Die Authentie aller dieser Denkmäler wird wohl sehr zweifelhaft gewesen sein; jedoch der Werth, den man der Aufbewahrung derselben in der arabischen Gesellschaft beimaass, ist bezeichnend für die Richtung, welche die Pietät in diesen Kreisen einschlug. Allerdings hat man nicht nur solche Gegenstände der Aufbewahrung werth gehalten, an welche sich nationale oder religiöse Pietät knüpfen konnte. Auch profane Curiositäten wurden in der Schatzkammer sorgsam gehütet. Der Becher der schönen Ḳurejshitin Umm Ḥakîm, Favoritin verschiedener Umejjadenfürsten seit ʿAbd al-ʿAzîz, bietet ein Beispiel hierfür. Umm Ḥakîm war eine berüchtigte Weintrinkerin;[7] ihr Trinkbecher erlangte trotz seines geringen künstlerischen

---

1) Al-Ṭabarî III, p. 1348, an dieser Stelle wird auch die damalige Beschaffenheit des Schwertes geschildert.

2) Al-Balâḏorî p. 119 f. wird die Geschichte der Ṣamṣâma ausführlich erzählt.

3) Wâḳidî-Wellhausen p. 61. 62.

4) Ǵazîrat al-ʿarab ed. D. H. Müller p. 189.

5) Es ist zu unterscheiden von einem andern Schwerte des ʿAlî, von welchem die Rawâfiḍ im II. Jhd. (Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 122[b]) glaubten, dass es vom Himmel herabgesendet worden sei. vgl. Revue de l'hist. des relig. XIX, p. 361.

6) Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber p. 152.

7) Ihr Trunk ist fast sprichwörtlich, Aġ. XIII, p. 81, 7 v. u. Ḥammâd ʿaǵrad (Anf. der ʿabbâsidischen Zeit) in einem Weingedicht: „(Wir trinken) aus einem chosroischen Gefäss, aus welchem ein Schluck zwei der Umm Ḥakîm aufwiegt“.

Werthes durch die Thatsache seiner Zugehörigkeit an diese Zecherin eine Berühmtheit unter den Menschen und gelangte in die Schatzkammer des Chalifen, wo er noch zur Zeit des Abû-l-Farag al-Iṣfahânî zu sehen war. Er war rund, von grossem Umfange, aus grünem Glas mit goldenem Henkel und wog drei Ruṭl. Zur Zeit des Chalifen Al-Muʿtamid dachte man daran, durch den Verkauf dieser Curiosität der Reichsnoth abzuhelfen.[1] Man muss hierbei in Betracht ziehen, dass in den Zechkreisen der ʿabbâsidischen Fürsten auf bestimmte Pokale individueller Werth gelegt wurde. Ein Sohn des Ḥârûn al-Rashîd besass einen krystallenen Becher,[2] den er so lieb hatte, dass er ihn zu seinem Namensvetter machte und demselben den Namen Muhammed gab. Als dieser Becher bei Gelegenheit einer Zecherei in Stücke zerbrach, betrachtete der Besitzer diesen Zwischenfall als Omen für den Untergang der ʿabbâsidischen Dynastie.[3] Die Pokale boten denn auch Gelegenheit, künstlerischen Sinn und künstlerische Bestrebungen zu fördern, welche im Verhältniss zu der Einfachheit der alten Zeiten[4] einen überaus grossen Umschwung bezeichnen. Abû Nuwâs redet in einem seiner Weinlieder von einem Becher, auf welchen das Bildniss des Perserkönigs gearbeitet war.

„Würde diesem Kisrâ, Sohne des Sâsân, die Seele wieder eingehaucht werden — fürwahr er würde mich vor allen anderen als Zechbruder erwählen“,[5]

und in einem andern Trinkliede schildert er einen Weinbecher:

„dessen Boden den Kisrâ zeigt, und an den Wänden sieht man Büffel, verfolgt von Reitern mit dem Bogen in der Hand“.[6]

Die Verzierung der Becher bildete zu eben derselben Zeit, in der diese Gedichte entstanden sind, Gegenstand der künstlerischen Production im ʿIrâḳ. Es wird ein gewisser Hamdân, Glasschleifer in Baṣra im II. Jahrhundert, mit Namen genannt, der sich mit dieser Kunst befasste; wir erfahren, dass er auf einem Becher einen fliegenden Vogel bildete.[7] Der Einfluss persischer Kunst war es wohl, der in dieser Thätigkeit zur Geltung kam; die Perser

---

1) Aġ. XV, p. 50. 51.

2) Einen Becher aus Bergkrystall (billaur), „glänzend wie ein Stern“, macht eine Favoritin dem Chalifen Al-Mutawakkil zum Nôrûzgeschenk, Aġ. XXI, p. 183,16. 184,4.

3) ibid. IV, p. 189.

4) Ḏâtu asirratin (mit Streifen versehen) wird vom Becher in alten Zeiten gerühmt, ʿAntara 21: 44 (Muʿall. v. 38), vgl. dasselbe Epitheton von der Wolke, Imrlḳ. 50: 9.

5) Al-Mubarrad p. 515.

6) vgl. Dozy, Gloss. Bajân II, p. 27 Anm. Die Verwerthung dieser Momente in der Poesie wird dem Abû Nuwâs von den arabischen Kritikern als besonderes Verdienst angerechnet. Ibn al-Athîr, Al-mathal al-sâʾir p. 189 ff.

7) Aġ. III, p. 27.

pflegten diese Art der Ornamentik, sie bildeten z. B. den auf einem Kameel reitenden Bahrâm gûr auf Pokalen ab.[1] Unter den merkwürdigen Dingen, die man in der Schatzkammer der Chalifen aufbewahrte, verdient noch ein in einen Ring gefasster grosser Rubinstein Erwähnung; er soll aus der Schatzkammer der persischen Könige hergerührt haben und von Hârûn al-Rashîd erworben worden sein. Er führte den Namen Ǵebelî und man erzählte alle möglichen Wunder und abergläubische Dinge von demselben. Er verschwand zur Zeit des Chalifen Al-Muḳtadir,[2] während dessen Regierung viele Kostbarkeiten des Chalifenschatzes verschleudert wurden.[3]

Wenn nun die hier erwähnten Gegenstände ihrer historischen und künstlerischen Bedeutung wegen erwünschte Objecte der Aufbewahrung bildeten, so wird es wohl als selbstverständlich gelten, dass der auf religiöse Erinnerungen gerichtete Sinn auch nach Denkmälern suchte, welche den Stifter der Religion zu vergegenwärtigen berufen waren. ʿOmar II. lässt sich noch vor seinem Regierungsantritt ein Trinkgefäss schenken, von welchem man behauptete, dass es der Prophet benutzt habe.[4] Al-Mutawakkil erwirbt einen Speer des Propheten, welchen der äthiopische König dem Zubejr b. al-ʿAwâmm geschenkt und dieser wieder dem Propheten überlassen hatte.[5] Dass man Stab und Mantel des Propheten als Herrscherinsignien aufbewahrte, haben wir bereits oben (p. 54) gesehen. Aber nicht nur specifisch muhammedanische Reliquien wurden gesammelt und aufbewahrt; auch für die Hinterlassenschaft verehrter Personen aus der vormuhammedanischen heiligen Geschichte oder für Gegenstände, die mit der Geschichte der alten Propheten zusammenhängen, hat die muhammedanische Gesellschaft Sinn bekundet. In Mekka wurde — man kann nicht wissen, von welcher Zeit her — der Wunderstab des Moses als heilige Reliquie aufbewahrt, ebenso das Horn des Widders, welches dem Ibrâhîm als stellvertretendes Opfer diente; beide Heiligthümer waren mit Gold überzogen und mit Edelsteinen ausgelegt. Während der Plünderung Mekkas im Jahre 317 raubten die Karmaten diese Schätze und seit jener Zeit sind sie nicht wieder zum Vorschein gekommen.[6] Ihre Wiedererwerbung war den rechtgläubigen Muhammedanern kein so wichtiges Interesse, wie die des schwarzen Steins.

---

1) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 178, 15.
2) Al-Masʿûdî VII, p. 376.
3) Al-Fachrî p. 305.
4) Tahḏîb p. 464.
5) Al-Ṭabarî III, p. 1437. ZDMG. XXXVIII, p. 385.
6) De Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides 2. Ausg. p. 107.

Viel unbewusste Selbsttäuschung und bewusster Betrug haben sich an die im Laufe der Zeit immer mehr und mehr anwachsende Pietät der gläubigen Menge für die Reliquien des Propheten geheftet. Je mehr Werth man auf die Vorfindlichkeit solcher Denkmäler legte, desto häufiger werden sie auch zum Vorschein gekommen sein. Der Vezir Tâǵ al-dîn ibn Ḥinna (st. 707) liess sich von der Familie Banû Ibrâhîm aus Janbuʿ für 100 000 Dirham eine ganze Collection solcher Reliquien verkaufen und richtete für dieselben zu Nutz und Frommen der Pilger das Ribâṭ dejr al-ṭîn südlich von Kairo ein.[1] Im VIII. Jahrhundert zeigte man dort verschiedene Gebrauchsgegenstände, deren sich der Prophet bediente, ein Stück von der Schüssel des Propheten, die Pincette, die er beim Schminken der Wimpern benutzte, die Ahle, die er beim Anlegen seiner Sandalen gebrauchte u. a. m.[2] In späterer Zeit scheinen jedoch diese Reliquien sich auf „ein Holz- und ein Eisenstück“ reducirt zu haben, welche in dem noch heute bestehenden „Ribâṭ der Reliquien“ (r. al-âthâr) Gegenstand der Verehrung bilden (jatabarrak al-nâs bihâ wa-jaʿtaḳidûnâ al-nafʿ bihâ, sagt ʿAlî Bâshâ Mubârak).[3] Wie viel Betrug man mit solchen Reliquien trieb, ist aus einer bezeichnenden Anekdote in Barhebraeus' „Ergötzenden Erzählungen“ ersichtlich.[4] Im VII. Jahrhundert war der Reliquienschwindel einer der beliebten Kunstgriffe der findigen Gauklergesellschaft, die wir als Banû Sâsân (p. 165) kennen gelernt haben.[5] Das Volk hat bis in die neueren Zeiten jede Nachricht von Reliquienentdeckungen ohne viel Skepsis aufgenommen und seine Gier nach heimischen Heiligenorten gerne auch auf diesem Wege befriedigen lassen; dies ersieht man aus der Mittheilung des Ǵabartî zum Jahre 1203 über die in der Grabesmoschee des Sultans Al-Ǵûrî damals plötzlich entdeckten Prophetenreliquien. Namentlich sind es dreierlei Objecte, auf die sich solche Täuschungen gerne erstrecken, weil sich die Möglichkeit ihres Vorkommens in einer Unzahl von Exemplaren aus der Natur der Sache rechtfertigt: Schuhe, Handschriften und Haare des Propheten.

Im IV. Jahrhundert hören wir von einem echten Schuh des Propheten, den der Imâm der Moschee in Hebron aufbewahrt.[6] Ein gewisser Aḥmed

---

1) Der Ort wird auch als Maʿshûḳ bezeichnet, Fawât al-wafajât II, p. 191 (Ausg. vom J. 1283, in der hier benutzten Ausgabe II, p. 153 unrichtig: Maʿshûf); damit ist der zum Besitz des Vezirs gehörige Bostân al-Maʿshûḳ neben dem Birkat al-ḥabash gemeint, in dessen Nähe das Reliquien-ribâṭ erbaut wurde.

2) Ibn Baṭûṭa I, p. 95; vgl. Trumelet, Les saints du Tell p. 196, wo Dejr al-ṭîn nach dem Ḥigâz versetzt wird.

3) Al-chiṭaṭ al-ǵadîda VI, p. 52, vgl. XI, p. 71.

4) ZDMG. XL, p. 413. 426.

5) Al-Ǵaubarî's Entdeckte Geheimnisse, ZDMG. XX, p. 493.

6) Ibn al-Faḳîh al-Hamadânî p. 101, 18.

b. ʿOthmân in Aegypten (st. 625), in zwölfter Generation Enkel des „Genossen“ Sulejmân Abû-l-ḥadîd, besass einen in seiner Familie angeblich seit Jahrhunderten aufbewahrten Schuh des Propheten, von welchem der Besitzer behauptete, dass ihn ursprünglich sein Ahn Sulejmân erworben habe. Dieser Aḥmed nun starb ohne Erben und der ägyptische Fürst Al-malik al-Ashraf b. al-ʿÂdil confiscirte seine ganze Habe — darunter auch jene Reliquie — zu Gunsten der nach ihm benannten Ashraf-akademie in Damaskus.[1] Die Vorfindlichkeit dieser Reliquie wird von mehreren Historikern der nächsten Jahrhunderte, wie Al-Ḏahabî (st. 748) und Ḳuṭb al-dîn al-Ḥalabî (st. 735) constatirt.[2] Ein anderer Schuh des Propheten führt seinen Stammbaum auf Ismâʿîl al-Machzûmî zurück; dieser soll ihn von seiner Grossmutter Umm Kulthûm, der Tochter Abû Bekr's, erhalten haben und von demselben leiten sich jene Abbildungen her, welche nach einem in Fes entdeckten authentischen Vorbilde besonders im Maġrib Verbreitung fanden.[3] Diese Reliquie bildete auch Gegenstand literarischer Beschreibung,[4] was man für um so nothwendiger hielt, als man ja den „naʿl“, wenn man ihn schon nicht im Original besitzen konnte, mit Vorliebe mindestens nachzuzeichnen pflegte, um durch dies bildliche Surrogat der Segnung theilhaft zu werden, die der Volksglaube an die Reliquie geknüpft hat: sie schützt das Haus vor Brand, die Karawane vor feindlichem Ueberfall, das Schiff vor Untergang, Hab und Gut vor Verlust.[5]

Es lässt sich denken, dass man besonders auch nach Autographen des Propheten fahndete. Solche Urkunden wurden nicht selten in bestimmten Familien, an deren Urahnen dieselben gerichtet waren, aufbewahrt.[6] Im IV. Jahrhundert zeigte man noch im Stamm der B. Uḳejsh ein Schreiben auf, das der Prophet an ihre Vorfahren gerichtet haben soll,[7] und eine Urkunde, in welcher der Prophet dem Tamîm al-Dârî einige syrische Ortschaften schenkte, wurde in der Familie des Tamîm aufbewahrt, bis der Chalife Al-Mustanǵid dieselbe erwarb und dem Staatsarchiv in Baġdâd einverleibte.[8]

---

1) Eine andere Version über das Auftauchen dieser Reliquie nach Al-Nuwejrî s. bei Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes p. 421 ff., wo noch andere Details über naʿl al-nabî zu finden sind.

2) Ibn Ḥaǵâr II, p. 254.

3) vgl. Catalogue d'une bibliothèque privée à El-Medîna par C. Landberg nr. 178 p. 47.

4) vgl. Al-Maḳḳarî I, p. 908. Kairoer Katalog I, p. 263.

5) Reinaud, Monumens arabes persans et turcs du Cabinet de M. le Duc de Blacas II, p. 321.

6) vgl. oben p. 50 Anm. 3; dazu jetzt Wellhausen, Skizzen IV, p. 91.

7) Ibn Durejd p. 113.

8) Wüstenfeld, Register zu den arab. Stammtaf. p. 442.

Zur Zeit des Maʾmûn verwahrte Saʿîd b. Zijâd ein Autograph des Propheten, welches der Chalife unter Zeichen grosser Rührung an sein Auge führte.[1] Das Sendschreiben des Propheten an Heraklius soll nach muhammedanischen Berichten im VI. Jhd. d. H. beim christlichen König Alphons in Spanien aufbewahrt gewesen sein.[2] Eine grosse Anzahl solcher Autographen, sowohl vom Propheten als auch von den ersten Chalifen[3] — auch die vielen ʿOthmân-korane im Osten und Westen[4] gehören in diese Reihe — zeigt man in verschiedenen Sitzen des Islam noch heutigen Tages vor. Denn man hatte ja niemals besondere Bedenken, Reliquien zu fabriciren oder verloren gegangene durch neue zu ersetzen. So wie der von den Portugiesen im Jahre 1560 vernichtete heilige Zahn des Buddha (Daladâ) bald nachher als nationales Palladium der Ceylonesen wieder aufersteht,[5] zeigt man noch heute in Stambul jährlich am 15. Ramaḍân das Chirḳa-i-sherîf,[6] obwohl doch auch muhammedanische Historiker dieses in der Schatzkammer von Baġdâd verwahrte Kleinod im Jahre 656 der Tatarenverwüstung zum Opfer fallen lassen.[7] Mit gleicher Leichtigkeit ersetzte man auch manches andere in Verlust gerathene heilige Kleinod. Es wird z. B. ausdrücklich bezeugt, wann und durch welchen Zufall das Erbschwert des ʿAlî, Ḏû-l-fiḳâr (vgl. oben p. 359) in Verlust gerieth.[8] Nichtsdestoweniger umgürteten sich mit demselben Schwerte die Fâṭimiden in Nordafrika im IV. Jahrhundert, und dies Schwert ist es, welches Ismâʿîl al-Manṣûr den Kriegern zeigt, um ihnen Begeisterung zum Kampf gegen den Rebellen Abû Jezîd einzuflössen.[9]

Die am eifrigsten erstrebte Reliquie ist das Haar vom Haupt oder Bart Muhammeds. Die aus der älteren Zeit überlieferten Beispiele nach-

---

1) Al-Ṭabarî III, p. 1143.

2) Al-Suhejlî bei Al-Makkarî I, p. 684.

3) Belin im Journ. asiat. 1854 II, p. 482 ff., vgl. Briefe des Muhammed und ʿAlî, welche der Parsî Sohrabdschi Dschamsetdschi, Bombay 1851, veröffentlicht hat.

4) Ueber verschiedene ʿOthmân'sche Korane in Syrien und Aegypten ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî fol. 25ᵃ. Ueber das andalusische Exemplar in Cordova, welches der Almohadenfürst ʿAbd al-Muʾmin nach Marokko verbrachte und nach dem Fall der Almohadendynastie nach Tlemçen übersiedelte, Bargès, Tlemçen p. 379—83, andere Angaben bei Ibn Chaldûn, Histoire des Berbères II, p. 116. 316, Kartâs p. 265. Ueber einen ʿOthmân'schen Koran in Konstantinopel s. Jahn, Vorwort zu Ibn Jaʿîsh p. 15.

5) Annales du Musée Guimet VII, p. 456 ff.

6) Ein Mantel des Propheten wurde zu Jâkût's Zeit in Ajla (am rothen Meere) gezeigt. Jâkût I, p. 423, 4.

7) vgl. Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I, p. 161.

8) Al-Ṭabarî III, p. 247.

9) Journ. asiat. 1852 II, p. 481.

ahmend, haben fromme Männer solche Reliquien immer gerne als Amulet bei sich getragen oder verfügt, dass man ihnen dieselbe ins Grab mitgebe.[1] Geriebene Speculanten haben es nicht versäumt, sich den frommen Aberglauben zu Nutze zu machen. ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî giebt uns in seinem Reisewerk einige Einzelheiten über die Gestalt, die dieser Cultus in späteren Jahrhunderten angenommen. Er begegnete auf seiner Pilgerreise in Medîna einem gelehrten indischen Muhammedaner Namens Ġulâm Muḥammed.

„Dieser berichtete mir", erzählt der Verfasser, „dass in den indischen Ländern zahlreiche Menschen Haare des Propheten in ihrem Besitze haben; manche besitzen davon ein einziges Haar, andere zwei und mehr bis zwanzig. Wer diese Ueberreste ehrerbietig besuchen will, dem zeigen sie dieselben vor. Dieser Ġulâm Muḥammed berichtete mir, dass einer der Frommen in den indischen Ländern solche Reliquien alljährlich einmal und zwar am 9. Tage des Monates Rabîʿ al-auwal öffentlich vorzeige; bei dieser Gelegenheit versammeln sich bei ihm viele Männer, Gelehrte und Fromme, verrichten Gebete für den Propheten, halten gottesdienstliche und mystische Uebungen. Er berichtete mir auch, dass die Haare sich zuweilen von selbst bewegen, und dass sich dieselben von selbst verlängern und fortpflanzen, so dass aus einem Haare eine ganze Menge neuer Haare entsteht. Alles dies — sagt unser Reisender — ist kein Wunder; denn der gottselige Prophet hat ein grosses, göttliches Leben, welches in allen seinen edlen Bestandtheilen wirksam ist. Ein Historiker erzählt, dass der Fürst Nûr al-dîn in seiner Schatzkammer einige Haare des Propheten besass. Als der Fürst dem Tode nahe war, verfügte er, dass diese heiligen Reliquien auf seine Augen gelegt werden mögen, wo sie sich auch noch bis zum heutigen Tage in seinem Grabe befinden. Er (der citirte Historiker) sagt, dass jeder, der das Grab dieses Fürsten besucht, mit diesem Besuche zugleich die Intention verbinden müsse, den Segen der heiligen Reliquien, die in diesem Grabe aufbewahrt sind, auf sich wirken zu lassen. Dies Grab befindet sich bei uns in Damaskus in der Lehranstalt, die der Fürst erbauen liess".[2]

Bekanntlich ist eines der für die Rechtmässigkeit der Chalifenwürde des nicht-ḳurejshitischen Sultans von Konstantinopel von den Vertheidigern derselben angeführten Argumente[3] der Besitz der heiligen Reliquien des Islam. Ausser dem soeben erwähnten Chirḳa-i-sherîf und dem in der Ajjûbmoschee aufbewahrten Schwerte ʿOmar's, gehören zu diesen Reliquien die Barthaare des Propheten. Die Quantität dieser heiligen Reliquien scheint nicht gering zu sein, wenn man bedenkt, dass es dem Sultan möglich ist, davon auch andere Städte zu betheiligen. Gelegentlich des Baues der Ḥamîdijjamoschee, welche der jetzt regierende Sultan in Samsun errichten

1) Al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, p. 105. Ġaʿfar b. Chinzâba, Vezir des Kâfûr al-Ichshîdî in Aegypten erwirbt drei Haare, „bimâl ʿaẓîm", verwahrt dieselben in einem werthvollen Behältniss und verfügt, dass man nach seinem Tode seinen Leichnam nach Medîna überführe und die drei Haare in seinen Mund lege.

2) ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî fol. 344[a].

3) vgl. W. S. Blunt, The future of Islam (Lond. 1882) p. 66.

liess, erfahren wir aus einem muhammedanischen Zeitungsblatt, dass der Sultan ausser einer Anzahl von Koranexemplaren auf einem besonders hierzu bestimmten Schiffe „Haare, welche dem Barte des Fürsten der beiden Existenzen, der Barmherzigkeit der Welten angehörten, nach Samsun verbringen liess, wo sie als Geschenk des Chalifen mit ausserordentlicher Ehrfurcht entgegen genommen wurden. Die Kanonen wurden zu Ehren der Haare des edlen Propheten von der Citadelle abgefeuert; die Sherife und ʿUlamâʾ trugen dies Kleinod, bis dass sie es in die genannte Moschee brachten".[1] Wir ersehen aus diesen letzteren Daten, wie im Reliquienwesen des Islam mit dem Fortschritte der Zeit eine merkliche Wandlung eintrat. Aus Gegenständen der individuellen Pietät, von deren Besitz der fromme Gläubige Segen erhofft, wurden sie Gegenstände öffentlicher Schaustellung; man hat dieselben in die Moschee eingeführt und dadurch zum Bestandtheil des allgemeinen Religionswesens erhöhen wollen.

Je mehr nun die mit den „shaʿarât al-nabî" getriebene Industrie in den neueren Zeiten überhand nimmt, fühlen sich strenger denkende Muhammedaner veranlasst, im Namen des muhammedanischen Monotheismus ihre protestirende Stimme gegen diesen Aberglauben zu erheben. Unter diesen Protesten finden wir eine energische Erklärung des durch seine persönliche Theilnahme an dem VI. Orientalistencongress in Leiden bekannten medînensischen Theologen Schejch Amîn (vom Jahre 1292).[2] Der Schejch meint, dass dieser mit den Haaren des Propheten „in den türkischen und indischen Ländern" betriebene Schacher in die Kategorie der Fälschungen gehöre, gegen welche der Prophet die oben p. 132 angeführten Warnungen erliess. Fände man echte Reliquien dieser Art, so müsse man sie im Sinne der Sunna begraben, nicht aber zum Gegenstand der öffentlichen Verehrung machen.

Wir haben aus der Mittheilung des ʿAbd al-Ġanî sehen können, dass das Reliquienunwesen besonders in Indien ein fruchtbares Feld für seine Bethätigung vorfindet; hier weist die Verehrung der Reliquien am allergrellsten den Uebergang von den Aeusserungen der Pietät zu wirklichem Cultus auf.[3] Und dies hängt mit der Eigenthümlichkeit des Islam in Indien zusammen. Hier hat der Islam mit dem dort einheimischen Reliquienwesen zu concurriren und er konnte dem Schicksale nicht entgehen, auch auf

---

1) Al-iʿlâm bi ʿulûm al-islâm (Jahrg. 1304 nr. 154 c. 3). Seitdem hat der Sultan (Dezember 1889) auch der Stadt Ḥaleb ein ähnliches Geschenk durch einen Specialgesandten überbringen lassen.

2) vgl. Snouck Hurgronje, Het Leidsche Orientalistencongres. Indrukken van een arabisch congreslid (Leiden 1883) p. 4 ff.

3) vgl. über Ḳadam-i-rasûl und Athar-i-sherîf in Indien, Sell, The faith of Islam p. 245.

diesem Gebiete manche Vorstellung der Eingeborenen sich anzueignen. Sehr bezeichnend ist für die Natur dieses Vorganges die Thatsache, dass buddhistische Reliquien sich geradezu in Reliquien des ʿAlî umwandeln konnten.[1] In Indien ist denn auch die Reliquienverehrung jeder Art, z. B. die der Fussspuren des Propheten[2] u. a. m., in den öffentlichen Cultus der Moschee eingedrungen.[3] Eine der reichsten Schatzkammern solcher Kleinode ist die Pâdischâhi-moschee in Lahore. Vor mir liegt ein gedrucktes Heft unter dem Titel „List of the sacred relics kept in the Lahore Fort together with a brief history of the same. By Faquir Saiyad Jamal al-din“ (Lahore, „Civil and military Gazette“-Press 1877, 7 pp.). Dieses Heft enthält einen Katalog der in der Lahorer Moschee aufbewahrten Reliquien, 7 welche dem Propheten selbst angehören, 3 gehen auf ʿAlî zurück, darunter eine Sipara des Korans eigenhändig von ʿAlî geschrieben, 2 Nummern sind „things belonging to the Lady of Paradise, the daugther of the Prophet“, 5 gehörten dem Imâm Al-Ḥusejn, 3 dem Ġauth al-aʿẓam (offenbar ʿAbd al-Ḳâdir Gîlânî), daran schliessen sich 8 Nummern „Miscellaneous“, unter welchen ein Zahn des Uwejs al-Ḳaranî (vgl. oben p. 147) wohl die grösste Merkwürdigkeit ist. Diese heiligen Schätze, welche theils Tîmûr gelegentlich der Belagerung von Damaskus im Jahre 1041 aus der Chalifenstadt entführt haben soll, theils aber demselben durch die Abgesandten des besiegten Sultan Jildirim Bajazid als Geschenk übergeben worden sein sollen, sind durch Tîmûrs grossen Nachkommen, Bâber, nach Indien eingeführt worden. Nach dem Sturz der mongolischen Dynastie gelangten diese Reliquien durch Verkauf in privaten Besitz, bis dass sie im Jahre 1804 durch den Vater des bekannten Fürsten Randschit Singh erworben wurden, welcher, obwohl der Sikh-sekte angehörend, dieselben in grossen Ehren

---

1) Annales du Musée Guimet VII, p. 434.

2) Auch in Aegypten werden deren viele gezeigt; in der Moschee des Sultan Kait Bey „deux pierres noires qui portent l'empreinte d'une main et d'un pied“, Mehren, Revue des monumens funéraires etc. p. 533; vgl. ʿAlî Mubârak IX, p. 62. Nach Burton soll der Volksglaube an eine Fussspur (athar) in der Nähe Kairos auf volksetymologischem Wege aus Athor entstanden sein (The Land of Midian II, p. 83 Anm.). Ueber die Fussspuren Muhammeds als Reliquie in verschiedenen Theilen des Islam vgl. Reinaud, Monumens etc. II, p. 322. ZDPV. XII, p. 284 (das Dorf Al-ḳadem südlich von Damaskus). Die Theologen discutirten die Frage der Zulässigkeit dieses Volksglaubens, welcher von den Strengeren zurückgewiesen wird; siehe bei Ahlwardt, Berliner Katalog II, p. 616 ff. nr. 2595—97. Ueber „veneration of footprints“ s. Academy 1886 vom 4. September u. ff. Dieser Cultus kommt bei barbarischen Völkern häufig vor, Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (Deutsche Uebers.) I, p. 380 (Uganda), Girard de Rialle, La mythologie comparée I, p. 197 (Betschuanas).

3) Garcin de Tassy, Mémoire etc. p. 14.

hielt. Nach den Ereignissen von 1857 kamen auch die Schätze in den Besitz der Engländer, welche dieselben der Moschee in Lahore anvertrauten. Viele Muhammedaner aus Indien und anderen Provinzen des Islam wallfahrten zu diesen Heiligthümern. Der geschäftige Volksglaube hat die Echtheit dieser Reliquien durch die Wundererzählung erhärtet, dass während einer in der Umgegend der Moschee ausgebrochenen Feuersbrunst dies heilige Gebäude in Folge der Anwesenheit jener Kleinode von der Gefahr verschont wurde, der es sonst nicht hätte entgehen können. Demgemäss ist auch Indien der richtige Markt für Reliquien jeder Art. Gelegentlich der Rundreise des englischen Vicekönigs im Jahre 1873 wurde diesem hohen Würdenträger unter anderen werthvollen Geschenken ein Hemd des Muhammed dargereicht. Dasselbe wurde bei Gelegenheit der Belagerung Delhi's durch einen englischen General (Tytler) erworben, dessen Wittwe das werthvolle Curiosum nach Calcutta auf den Markt brachte, wo es den Preis von zehntausend Rupien erreichte. Merkwürdigerweise ist dies Hemd des Propheten mit einer grossen Anzahl von Koranversen geschmückt.[1]

X.

Die Macht des Iǵmâʿ im Religionwesen der Muhammedaner liesse sich an keinem andern Beispiele so augenscheinlich erweisen, wie an der Erscheinung, welche uns die Heiligenverehrung im Islam bietet. Einer den cardinalsten Lehren des Islam geradezu widersprechenden Richtung des Cultus ist es gelungen, auf dem Wege der *volksthümlichen Anschauungen* innerhalb des normalen, orthodoxen Glaubens eine als berechtigt anerkannte Stelle zu erobern. Die Theologen hatten nichts anderes zu thun, als nach Argumenten für ihre nothgedrungene Billigung des Volksglaubens zu forschen. Freilich hören die strengen Sunna-anhänger nicht auf, gegen die dem monotheistischen Gedanken zuwiderlaufenden Ausschreitungen des Heiligencultus zu opponiren. Aber es ist bemerkenswerth, dass es nicht die Vorstellung von wunderthätigen Heiligen ist, gegen welche sie ihre Stimme erheben, sondern die Pilgerung zu ihren Gräbern, die Opfer und Weihgeschenke, welche ihnen dargebracht werden, und die Gebete, welche dabei verrichtet werden. Die gegen diesen Cultus gerichtete Bewegung der Wahhâbiten wurzelt in den aus früheren Jahrhunderten bezeugten Kundgebungen der strengen Sunna-anhänger. Der Protest des Maḳrîzî (ob. p. 355) gegen den Cultus an den Heiligengräbern, gegen welchen sich auch heute noch manche ernste Stimme aus dem Lager der Orthodoxen vernehmen

1) The Oriental I nr. 5 (1873) p. 624.

lässt,[1] ist nur ein Widerhall der Anschauung, welche die Sunnagetreuen bereits in früheren Jahrhunderten gegen den Gräbercultus laut werden liessen.[2] Diese Leute besassen einen regen Sinn für die Abstossung aller Formen, welche zur Trübung der ursprünglichen Lehre des alten Islam beitragen könnten. So wie sie sich mit der rationalistischen Sublimirung des persönlichen Gottes des Koran nicht aussöhnen konnten,[3] ebenso kämpfen sie andererseits auch gegen alles praktische Shirk. Selbst die Verehrung, die dem „schwarzen Steine“ in Mekka zu Theil wird, nahmen sie nicht ohne jede Bemerkung hin. Dem ʿOmar I. eignen sie in diesem Sinne folgende Anrede an den heiligen Stein zu: „Wohl weiss ich, dass du nur ein Stein bist, der weder nützen noch schaden kann — so werden die Abgötter im Koran gewöhnlich charakterisirt — und hätte ich nicht gesehen, dass der Prophet dich küsste, so würde ich dich nimmermehr küssen“.[4] In diesem Kreise wurden auch die Ḥadîthaussprüche verbreitet, in welchen ein Fluch geschleudert wird gegen alle jene, welche die Gräber als Betorte benutzen.[5] Zu den verschiedensten Zeiten treten im Islam oppositionelle Kundgebungen gegen den überhandnehmenden Cultus der Gräber und lebloser Heiligthümer hervor, eine latente Strömung, welche bekanntlich im vorigen Jahrhundert im Wahhâbismus in Arabien und Indien, sowie auch in parallelen Bewegungen in Nordafrika,[6] zu kräftigem Ausbruch kam. Mit der Zeit hatte die Verehrung des schwarzen Steins Fortschritte gemacht; man begnügte sich nicht mit dem Küssen desselben, man machte vor ihm die Prosternation wie vor Gott selbst und stand nicht an, darin eine Sunna zu sehen.[7] Solche

1) Ein bemerkenswerthes Epigramm eines Dichters vom Anfang des vorigen Jahrhunderts, in welchem der Gräbercultus mit dem Götzendienst identificirt wird, bei Al-Ǵabartî, ʿAǵâʾib al-âthâr fî-l-taraǵim wal-achbâr, zum J. 1214.

2) Ibn al-Athîr VIII, p. 107, vgl. eine polemische Schrift gegen die Missbräuche der Zijârât bei Houtsma, Catalogue Brill 1889 p. 158 nr. 939.

3) vgl. ZDMG. XLI, p. 60.

4) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 211. Muslim II, p. 225—26. Al-Dârimî p. 238. Abû Dâwûd I, p. 187. Al-Nasâʾî I, p. 264. In späteren Ausschmückungen dieser Erzählung lässt man ʿOmar darüber weinen und legt dem anwesenden ʿAlî eine mystische Entgegnung, in welcher er den Beruf des schwarzen Steines auseinandersetzt, in den Mund, bei Al-Ǵazâlî, Iḥjâʾ I, p. 231.

5) siehe die Stellen Th. I, p. 257 Anm. 6, auch B. Ǵanâʾiz nr. 62. 96. Libâs nr. 19, vgl. oben p. 224. In anderen Versionen: Al-Nasâʾî I, p. 183, Al-Tirmidî I, p. 66. Bei Al-Bagawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 37 wird diese Verwendung der Gräber zu Betorten noch näher charakterisirt, indem hervorgehoben wird, dass man an den Gräbern Lampen anzündet (al-muttachidîna ʿalejhâ al-masâǵid wal-suruǵ).

6) Der Senûsî-orden in Nordafrika hatte im Sinne seines Begründers ursprünglich das Bestreben, die Verehrung verstorbener Heiliger abzuschaffen. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika I, p. 193.

7) vgl. Al-Shaʿrânî, Mîzân II, p. 51.

Umstände erregten nicht nur das Widerstreben von Freigeistern, vom Schlage des Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî,[1] sondern dieselben riefen auch die Bedenken der Puritaner aus der alten Schule wieder hervor. Vereinzelte Berichte bezeugen, dass der Protest gegen jene Uebungen trotz des für Stein- und Gräbercultus bestehenden Igmâʿ in jenen puritanischen Kreisen versucht wurde.

Im Jahre 414 d. H. waren die in Mekka versammelten Pilger Augenzeugen einer höchst aufregenden Scene. Ein Ketzer — so nennt der orthodoxe Historiker diesen Fanatiker — rannte nach Beendigung des öffentlichen Gebetes mit einem Knüttel in der einen und einem Schwerte in der andern Hand gegen den heiligen Stein, und unter dem Vorwande des Küssens sich ihm nähernd, begann er auf den Stein unter folgendem Ausruf loszuschlagen: „Wie lange wollt ihr noch Steine und Menschen anbeten, Muhammed und ʿAlî anrufen? Niemand wage es, mich zurückzuhalten, sonst zerstöre ich dies ganze Haus". Es entstand hierauf grosser Tumult unter der versammelten Menge; der arme Eiferer wurde verhaftet und mitsammt allen jenen, die seine Partei zu ergreifen wagten, dem Tode geweiht,[2] aus keinem andern Grunde, als weil er die Consequenzen jener Lehre zog, welche an demselben Orte, an welchem er das Opfer der blinden Volkswuth wurde, ein Bürger derselben Stadt vier Jahrhunderte früher unter ähnlichen Gefahren verkündet hatte. Noch im VIII. Jahrhundert erwacht die alte ḥanbalitische Opposition gegen den Gräbercultus in einem der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, Taḳî al-dîn ibn Tejmija, der es für verboten erklärt, in der Bedrängniss den Propheten um Hülfe anzurufen und zu seinem Grabe in Medîna zu pilgern.[3]

Es ist aus diesen Daten ersichtlich, dass der Wahhâbismus seine Vorgänger hatte und dass derselbe nur in corporativer Weise zum Ausdruck brachte, was auch früher die innere Ueberzeugung alt-traditioneller Muhammedaner war. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre es für Cultur- und Religionsgeschichte des Islam von grossem Interesse, die vorwahhâbitischen Aeusserungen der monotheistischen Reaction im Islam gegen die in ihm vom Heidenthume her zurückgebliebenen oder von auswärts eingedrungenen heidnischen Elemente zu sammeln und in ihrer Beziehung zu der Umgebung, aus welcher sie emporgewachsen sind, darzustellen. Neben den soeben

---

1) Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-ʿAlâʾ p. 104, 6—8.

2) Chron. Mekka II, p. 250. De Goeje, Mémoires sur les Carmathes, 2. Ausg. p. 196 findet darin einen Zusammenhang mit der Herabwürdigung des schwarzen Steines seitens der Karmaten; aber der gleichzeitige Protest gegen die Anrufung ʿAlî's zeigt, dass dabei nicht karmatische Gesichtspunkte vorwalteten.

3) s. Ẓâhiriten p. 189.

hier erwähnten älteren Kundgebungen wird dann wohl als die jüngste eine Scene verzeichnet werden können, deren Schauplatz sechs Jahrzehnte vor Ausbruch der wahhâbitischen Bewegung im Jahre 1711 die Mu'ajjad-moschee in Kairo war. Man interpretirte eben an einem Ramaḍânabend den Katechismus des Birgewî, als ein Jüngling — er wird als Rûmî bezeichnet — die Kanzel bestieg und in einer heftigen Rede den um sich greifenden Heiligen- und Gräbercultus geisselte und diese Entartung des muhammedanischen Gottesdienstes als Götzendienst brandmarkte. „Wer — sagte er — hat die verborgene Tafel des Schicksals gesehen? selbst der Prophet nicht! Alle diese Heiligengräber sollen zerstört werden; wer die Särge küsst, ist ein Ungläubiger; die Klöster der Mevlevi, Begtaschi sollen geschleift werden, die Derwische sollen studiren, statt zu tanzen". Der glaubenseifrige Jüngling, der das gegen ihn erlassene Fetwâ in spöttischer Weise interpretirte und mehrere Abende hindurch seine aufreizenden Ansprachen wiederholte, verschwand in unerklärlicher Weise aus Kairo (wal-wâʿiẓu farra waḳîla ḳutil — sagt darüber Ḥasan al-Ḥigâzi (oben p. 285) in seinen Knittelversen über diese Begebenheit). Die ʿUlemâʾ hörten nicht auf, die Gräber ihrer Heiligen zu schmücken und das Volk in dem Glauben an ihren Firlefanz zu bestärken.[1]

Die vereinzelten oppositionellen Stimmen, die wir bisher hören konnten, waren Versuche der Alt-traditionellen, gegen ein im Gesammtbewusstsein der muhammedanischen Gläubigen[2] begründetes Entwickelungsmoment der muhammedanischen Religionsübung als gegen eine Bidʿa anzukämpfen. Ihr Protest bezog sich auf ein mit der Heiligenverehrung sich entwickelndes Attribut des Cultus im Islam: auf die Verehrung der Gräber der Frommen und Heiligen. Derselbe hatte sehr wenig Erfolg innerhalb der muhammedanischen Orthodoxie. Es sind seit alter Zeit alle Anstrengungen aufgewendet worden, um der Gräberverehrung ihre Basis in der Sunna zu verleihen[3] und es ist nicht gelungen, das Zijârat al-ḳubûr in der Liste der Bidʿa's festzusetzen,[4] ja es ist für die Macht dieser religiösen Kundgebung bezeichnend,

---

1) Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches (in 4 Bdn.) Pest 1836, IV, p. 120. Dasselbe Ereigniss ist ausführlich erzählt bei Al-Gabartî u. d. J. 1123 Merveilles biographiques et historiques I, p. 116—120. ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-gadîda V, p. 130.

2) vgl. auch das Sprichwort bei Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten (Tübingen 1878) p. 41 nr. 565.

3) Dahin gehören zunächst die als Gegenargumente gegen die oben p. 369 Anm. 5 angeführten Stellen verfertigten Ḥadîthe; man lässt Muhammed jene Warnungen zurückziehen und die Gräberpilgerung offen erlauben, ja sogar empfehlen. vgl. eine Sammlung solcher Sprüche in De Sacy's Ḥarîrî-commentar² p. 121.

4) Es ist z. B. bemerkenswerth, dass Al-ʿAbdarî, der jede nur irgend aufzustöbernde Bidʿa in strenger Weise bekämpft, den Gräberbesuch in warmen Worten

dass selbst der Philosoph Ibn Sînâ[1] im IV. Jahrhundert Angesichts der im Islam allgemein verbreiteten Tendenz, dem frommen Besuch der Gräber heilsame Wirkungen zuzuschreiben, sich genöthigt fühlt, für diesen Aberglauben eine psychologische Formulirung zu finden und auf diese Weise die Billigung der Zijârât philosophisch zu begründen.[2]

Wenn sich nun auch jene erfolglosen Proteste gegen den Gräbercultus hin und wieder in orthodoxen Kreisen hören liessen, so kann andererseits die Erfahrung gemacht werden, dass dieselben den Glauben selbst an das Vorhandensein besonders bevorzugter Männer, „Aulijâʾ“, an die Macht derselben, jenen, die sie anrufen, in ihren Nöthen zu helfen, an ihre Fähigkeit, Wunder zu üben, völlig unberührt lassen. Dieser Glaube war schon zu lange festgewurzelt im Bewusstsein der Islambekennenden, und die Verehrung der Aulijâʾ hatte bereits ihre Stütze gefunden in Sure 10: 63 und in dem vielverbreiteten — wenn auch von manchen Kritikern bemängelten[3] — Ḥadîth, in welchem man Gott selbst sprechen lässt: „Wer mir gegen einen Walî feindlich auftritt, gegen den erkläre ich den Krieg“[4] oder „der hat Allâh gegenüber offenen Krieg erklärt“.[5] Solche Sprüche sollen den Respect vor diesen Heiligen und ihre Ausnahmestellung in der muhammedanischen Gesellschaft begründen und, wie wir oben p. 342 an einem Beispiele sehen konnten, von der Opposition gegen die Verehrung der Gräber abschrecken. Die Wundergabe jener Auserwählten Gottes anzuzweifeln, hatten daher orthodoxe Sunnagläubige nicht den Muth. Man ging so weit, zu behaupten, dass der Umfang der Wunderthätigkeit der Heiligen von dem der Propheten und Gottesgesandten sich gar nicht unterscheide,[6] und man begnügte sich, im Interesse der Festhaltung einer in dogmatischer Beziehung unentbehrlichen Distinction, mit der Einführung einer terminologischen Fein-

---

empfiehlt, da die verstorbenen Frommen „Vermittler (al-wâsiṭa) zwischen Gott und seinen Geschöpfen sind“. Al-madchal I, p. 212, II, p. 17. vgl. auch III, p. 105 (Zijâra-reisen).

1) Er verfasste ein an Abû Saʿîd b. Abî-l-chejr gerichtetes Sendschreiben über den Gräberbesuch, Hschr. der Bodleyana nr. 980 (6).

2) s. Mehren, Vue théosophiques d'Avicenne (Extrait du Muséon, Louvain 1886) p. 14 des Separatabdrucks.

3) Es kommen im Isnâd einige verdächtige Gewährsmänner vor, Al-Ḳasṭallânî IX, p. 320.

4) B. Riḳâḳ nr. 38 man ʿâdâ lî walijjan faḳad âḏantuhu bil-ḥarbi.

5) Ibn Mâǵa p. 296 faḳad bâraza-llâha bil-muḥârabati. Ueber diese Ḥadîthe verfasste Al-Sujûṭî eine besondere Abhandlung, Ahlwardt's Berliner Katalog II, p. 193 nr. 1417.

6) Disputatio pro religione Mohammedanorum ed. van den Ham p. 147 oben.

heit, durch welche die Wunder der Heiligen von denen der Propheten theoretisch unterschieden werden sollten, am Wesen der Sache aber nichts verändert wurde.

Der Muhammedaner nimmt es sehr genau damit, die Wunderthaten der Aulijâ' nicht mit dem Worte âja oder mu'giza zu benennen, welche ausschliesslich für die Bezeichnung der durch gottgesandte Propheten zur Bekräftigung der Wahrheit ihrer Mission verrichteten Wunder vorbehalten sind. Die Heiligenwunder heissen im Unterschiede von den letzteren: Karâmât, d. h. Gnaden.[1] Dieser Ausdruck ist keineswegs von christlichem Einflusse unabhängig entstanden; man kann in demselben die *προφητικὰ χαρίσματα* leicht wiedererkennen. „Es ist feststehend, dass die Propheten Zeichen (âjât) verrichten und dass die Aulijâ' Karâmât üben. Was aber in den traditionellen Berichten von Wunderzeichen berichtet wird, welche für die Feinde Gottes, wie Iblis, Fir'aun und Al-Daǵǵâl, geschehen, das nennen wir weder âjât noch karâmât; es ist nur die Förderung ihrer Bedürfnisse (kaḍâ' ḥâǵâtihim), denn Gott besorgt auch die Bedürfnisse seiner Feinde, um sie zu strafen und stufenweise ins Verderben zu stürzen (istidrâǵan lahum),[2] damit sie dadurch an Widerspenstigkeit und Unglauben zunehmen“.[3]

Aber ganz unangefochten blieb der Glaube an die Wundergabe der Heiligen im Islam nicht. Die rationalistische Schule, voran die Mu'taziliten[4] und andere Freidenker,[5] unterliessen es nicht, ihrer Ablehnung dieses Glaubens Ausdruck zu verleihen. In diesem Falle protestiren also nicht die Sunnaleute gegen die Bid'a, sondern die Vertheidiger der Vernunft ziehen gegen den Aberglauben zu Felde; besonders der Lehrer des Ash'arî,

1) in Nordafrika auch baraka, besonders von erblicher Wunderkraft, welche auserwählten Familien eigen ist, Trumelet, Les saints du Tell I, p. 155.

2) Ueber den Begriff des istidrâǵ siehe Mafâtîḥ al-ǵejb V, p. 683, 691 ff., damit wird Sure 6: 44 in Verbindung gebracht. Al-Damîrî (s. v. al-darrâǵ) I, p. 418. Es darf bei dieser Gelegenheit auf die talmudische Ansicht hingewiesen werden, dass den Ruchlosen auf Erden Glück und Gelingen zu Theil wird: kedê leṭordân ùlehôrîshàn lammadrêgà hattachtônâ „um sie auf die unterste Stufe zu drängen und zu treiben“, Bab. Kiddûshîn fol. 40b, vgl. Jerus. Sòṭà V, c. 6 Ende: nâthattî lò sekhàrò ùpheṭartìw min 'òlâmî.

3) Al-fiḳh al-akbar (Hschr. Gotha nr. 641, Pertsch II, p. 2) fol. 16b.

4) s. Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen p. 171 ff.

5) Der Arzt Abû Bekr al-Râzî (st. ca. 290—320) soll eine Schrift verfasst haben, in welcher er dem Heiligenglauben entgegentritt. Man hat die Authentie dieser Schrift bezweifelt und der Möglichkeit Raum gegeben, dass dieselbe dem Râzî von feindlicher Seite unterschoben wurde, um ihn in Misscredit zu bringen. Ibn Abî Uṣejbi'a ed. Aug. Müller I, p. 320, ein Beitrag mehr für die in ZDMG. XXXVIII, p. 681 zusammengestellten Daten.

Al-Ǵubbâ'î (st. 303), und sein Sohn Abû Hâshim (st. 321) vertreten unter den Muʿtaziliten die Bekämpfung der Karâmât-lehre. Diese Verkürzung der Wundersucht der Massen strebten sie andererseits durch die Erhöhung der Propheten zu unfehlbaren Menschen wett zu machen.[1] Eines Sinnes war übrigens die muʿtazilitische Schule auch hinsichtlich dieser Frage nicht; man konnte Muʿtaziliten mit Namen nennen, welche sich zum Zugeständniss der Karâmât al-aulijâ' herbeiliessen.[2] Die rationalistische Richtung vertritt in der Exegese Al-Zamachsharî in seinem Commentar zu Sure 72: 26. 27: „Niemand weiht er in sein Geheimniss ein, als an wem er Gefallen findet als Gesandten". Damit wäre nach seiner Ansicht der Antheil an den Geheimnissen Gottes auf von Gott gesandte Propheten beschränkt.[3]

Die Vermittelungstheologie der Ashʿariten, welche sich den Beruf vorsetzte, den orthodoxen Traditions- und Volksglauben mit dem Rationalismus der Muʿtaziliten zu versöhnen, und der es seit dem VI. Jahrhundert gelang, sich als die allein gültige Form des orthodoxen Glaubens zu behaupten, hatte sich auch des Glaubens an die Heiligenwunder angenommen. Dieselbe Vermittelungstheologie hat sich ja auch dazu hergegeben, die Existenz der Zauberei und die Wirksamkeit derselben glaubhaft zu machen, freilich mit der Klausel, dass der Zauberer selbst ein Ungläubiger sei, während die Karâmât nur durch Rechtgläubige vollführt werden. Dies sei eben die differentia specifica zwischen siḥr und karâmât.[4] Die Annahme der Karâmât al-aulijâ' ist nach der ashʿarîtischen Lehre ein mit den Grundlehren des Islam wohl verträglicher Lehrsatz, ja gewissermaassen ein Postulat derselben. In älterer Zeit begegnen wir zwar in diesem Kreise dem schüchternen Versuche, die Zulässigkeit des Wunderglaubens aus der orthodoxen Theologie zu eliminiren. Abû Isḥâḳ al-Isfarâ'înî (st. 418)[5] und Al-Ḥalîmî werden als die alleinigen Anhänger des orthodoxen Dogmas erwähnt, die sich in diesem Punkte der freiern Richtung anschlossen. Solche Versuche hatten aber nicht viel Glück in der öffentlichen Meinung, und so hatte denn, wie in vielen anderen Dingen auch, die vermittelnde Richtung den Beruf, den Aberglauben des Volkes zu codificiren und alle demselben ent-

1) Al-Shahrastânî I, p. 59 oben.

2) Mafâtîḥ V, p. 683 werden Abû-l-Ḥusejn al-Baṣrî und Maḥmûd al-Chârezmî genannt.

3) Die orthodoxe Exegese ist bemüht, diese Folgerung zu widerlegen, Al-Bejḍâwî z. St. Al-Ḳasṭallânî X, p. 411.

4) Al-Damîrî (s. v. al-kelb) II, p. 336 ist ein Excurs hierüber zu finden.

5) Derselbe sprach auch im Fiḳh manchen liberalen Gedanken aus. Ich erwähne aus diesem Kreise nur einen Ausspruch: Der Lehrsatz — so sagt er — dass jeder Mugtahid das Richtige lehre (kull mugt. muṣîb), hat seinen Ursprung in Sophisterei und führt zur Ketzerei (Ibn al-Mulaḳḳin fol. 25[a]).

gegenstehenden dogmatischen und philosophischen Scrupel zu widerlegen und zu entkräften. Nur darüber sind die Anhänger dieser Richtung untereinander nicht einig, ob der Glaube an die Karâmât nothwendig oder nur zulässig sei.[1] Der tiefsinnig fromme Mann, welcher den Höhepunkt der ash'aritischen Theologie bezeichnet, Al-Ġazâlî, stellt sich, wie ihm hierin sein Lehrer Imâm al-ḥaramejn al-Ǵuwejnî bereits vorangegangen war,[2] in die vorderste Reihe der Heiligengläubigen,[3] und eine ganze Rüstkammer von Kampfesargumenten entwickelte nach ihm Fachr al-dîn al-Râzî (st. 606) in mehreren ausführlichen Abhandlungen zu Koranversen, in welchen er Stützen des Glaubens an die Wunderkraft der Heiligen findet.[4] Unter diesen Argumenten giebt es wohl einige, mit denen er es mehr auf populären Beifall, als auf scharfe dogmatische Wirkung abgesehen haben mochte. „Alle Tage — so sagt er — sind wir Zeugen davon, dass ein König seinen nächsten Hofdienern, denen er freien vertrauten Zutritt zu sich gestattet, auch gewisse specielle Befugnisse zuerkennt, die er anderen nicht einräumt; und auch der gesunde Menschenverstand erfordert es, dass mit einer solchen Annäherung ein entsprechender Einfluss verbunden sei, welcher eine nothwendige Folge dieses Verhältnisses ist. Der grösste König aber ist der Herr der Welten. Wenn dieser nun einen Menschen damit auszeichnet, dass er ihn an die Schwelle seines Dienstes und an die Stufen seiner Gnaden zieht, ihm die Geheimnisse seines Wissens kundgiebt und die Scheidewand des Fernseins zwischen ihm und seiner Seele aufhebt, ihn vielmehr auf den Teppich seiner Nähe setzt: ist es da so unwahrscheinlich, dass ein solcher Mensch einen Theil dieser Gnade schon in dieser Welt zur Erscheinung bringe? Ist doch diese Welt im Verhältniss zu einem Atom jener geistigen Glückseligkeiten und himmlischen Erkenntnisse so viel wie absolutes Nichts". Und da muss ihm dann die Theorie von den verschiedenen Graden der Lauterkeit der menschlichen Seele, welche von dem Maasse der Entäusserung von körperlichen Schwächen abhängig sind, gute Dienste leisten, eine Theorie, die den Religionsphilosophen des Mittelalters so manches Problem des religiösen Lebens erklären helfen muss.[5]

Wir werden den Lesern keine Theilnahme an einer Reproduction der scholastischen Auseinandersetzung des Fachr al-dîn zumuthen und dürfen demnach vor seinen Argumenten und Gegenbeweisen (an den in den Anmerkungen bezeichneten Stellen) füglich vorbeigehen. Jedoch dies eine dürfen

---

1) vgl. Al-Îǵî, Mawâḳif p. 243.
2) vgl. M. Schreiner in Grätz' Monatsschrift XXXV, p. 314 ff.
3) Iḥjâ' I, p. 233 ff.
4) Mafâtîḥ II, p. 541, 659. V, p. 13 ff. 682 ff. (dies ist die Hauptstelle).
5) V, p. 685 ff. nr. 5 und 7 der Beweise.

wir hervorheben, dass es für das Niveau, auf welches die Philosophie des Islam im VII. Jahrhundert bereits gesunken war, charakteristisch ist, dass sich Fachr al-dîn gegen den consequentern Al-Zamachsharî neben anderen Fabeln auf folgende „Thatsache" beruft. „Zur Zeit des Sultan Songor b. Melik Shâh lebte in Bagdâd ein Zauberin (kâhina); diese wurde an den Hof des Sultans nach Chorasân berufen und von dem Herrscher um zukünftige Dinge befragt. Alles was sie prophezeite, ist auch wirklich eingetroffen. Ich selbst — sagt Fachr al-dîn — habe in der Philosophie genau bewanderte Menschen gesehen, welche darüber zu erzählen wussten, was jene Frau über geheime Dinge in ganz detaillirter Weise berichtete. Alles was sie vorhersagte, ist eingetroffen. Abû-l-barakât hat in seiner Schrift ‘Kitâb al-muʿtabar’ die diese Frau betreffenden Nachrichten ausführlich dargestellt; er sagt: Dreissig Jahre lang habe ich darüber geforscht und mich endlich übezeugt, dass die Zauberin wirklich zutreffende Kunde über verborgene Dinge gab".[1] Dies soll für Fachr al-dîn ein historischer Beweis für das Vorhandensein solcher Fähigkeiten in Nicht-propheten, also in erster Reihe in den Heiligen, sein.

So wurde denn dieser Glaube ein integrirender Bestandtheil des orthodoxen Bekenntnisses und fast jeder Katechismus der muhammedanischen Religion enthält einen kurzen Paragraphen über die Heiligen und ihre Wunder in unmittelbarem Anschlusse an die Lehre von der Prophetie. Wir erwähnen nur die beiden verbreitetesten Katechismen des Islam. Abû-l-barakât al-Nasafî (st. 710 d. H.) lehrt: „Die Karâmat der Heiligen ist zulässig, im Gegensatze gegen die Lehre der Muʿtazila; sie ist zulässig in Anbetracht der allbekannten Nachrichten und verbreiteten Erzählungen, welche sie bezeugen. . . . Es ist beides möglich, sowohl dass der Walî das Bewusstsein dieser seiner Stufe besitze, als wie es auch möglich ist, dass ihm seine Walî-würde nicht bewusst sei.[2] Nicht so der Prophet (denn dieser ist sich seiner Würde stets bewusst)".[3] Der populärste muhammedanische Volkslehrer, Birgewî (st. 981 d. H.), lehrt in seinem kurzen Katechismus: „Du musst bekennen, dass die Karâmât der Aulijâʾ Wahrheit sind, dass jedoch ihre Stufe an die der Propheten nicht heranreicht".[4] Ja sogar der auch hinsichtlich der Heiligengräber nicht eben leichtgläubige[5] Geschichts-

---

1) Mafâtîḥ VIII, p. 331.

2) Dies ist eine Streitfrage bei älteren Dogmatikern. Abû Bekr ibn Fûrak (st. 406) lehrte, dass der Walî von dieser Würde kein Bewusstsein haben dürfe; andere lehren das Gegentheil (Mafâtîḥ V, p. 692).

3) Pillar of the creed of the Sunnites ed. W. Cureton p. 18 des arabischen Textes.

4) Risâlet Birgewî § 22.

5) Man kann dies aus seiner Nachricht über die Gräber des ʿOkba b. Nâfiʿ, des Eroberers von Nordafrika, und seiner Genossen ersehen. Ueber diese von den Muham-

philosoph der Araber redet dem Glauben an die Wunder der Heiligen das Wort. Ibn Chaldûn spricht sich an einigen Stellen seiner Mukaddima zu Gunsten dieses Glaubens aus; er nennt die Erzählungen von den angeblichen Wunderthaten der Adepten des Ṣûfîsmus, ihre Prophezeiungen und Enthüllungen, ihr Schalten und Walten über die Natur „eine richtige, unleugbare Sache" und hält die Einwürfe des Isfarâʾînî gegen diesen Glauben für widerlegt; er erklärt, dass die Wunder der Heiligen nicht durch ihr Bestreben, solche zu üben, verrichtet werden, sondern dass diese Kraft auf einer göttlichen Gabe beruht, von welcher die Heiligen gegen ihren eigenen Willen Gebrauch machen müssen; er weist die Zurückführung dieser Wunderthaten auf gewöhnliche Zauberkünste entschieden zurück.[1]

So konnten sich denn die Vertreter und Vertheidiger des Glaubens an die Karâmât al-aulijâʾ zu Gunsten desselben auf die beiden kräftigsten Argumente berufen: auf das Igmâʿ al-umma und auf das Tawâtur, d. h. auf die Thatsache, dass solche Wunder durch alle Generationen hindurch bezeugt sind. Neben diesen positiven Beweisen pflegen sie skeptischen Gegnern durch allerlei Einschüchterung bange zu machen (vgl. oben p. 372). In zahlreichen Schriften über Heiligenbiographien wird ein einleitendes Kapitel der Streitfrage zwischen Muʿtaziliten und Ashʿariten gewidmet. Al-Jâfiʿî sagt — so lesen wir in der Einleitung zu den Ṣûfîbiographien des Biḳâʿî —: Ich kann nicht genug staunen über diejenigen, welche die Wunder der Propheten und die Karâmât der Heiligen leugnen, während doch dieselben durch Koranverse, durch authentische Traditionssätze, durch allbekannte Aussprüche und nützliche Erzählungen, durch unzählige Beispiele bezeugt sind. . . . Ibn al-Subkî sagt: Wir kennen keinen einzigen Theologen, der sich den Ṣûfî's gegenüber missbilligend verhielt, ohne dass ihn Allâh zu Grunde gerichtet und ohne dass ihn schwere Strafe getroffen hätte. . . . Muḥammed al-Sherîf (aus der mâlikitischen Schule) sagte: Die Karâmât der Heiligen sind Wahrheit, sowohl diejenigen, von welchen man erzählt, dass sie dieselben bei Lebzeiten, als auch diejenigen, welche sie nach ihrem Tode bewirkten. Unter den Anhängern der vier orthodoxen Schu-

---

medanern Nordafrikas besonders verehrte Stätten spricht er sich in folgender Weise aus: „Die Gräber dieser Glaubenszeugen, ʿOḳba und seiner Genossen, sind an dieser Stelle des Zâb-landes. Ueber das Grab ʿOḳba's hat man Hügel (asnima) gemacht, später hat man es vermauert und darüber eine Moschee erbaut, die seinen Namen trägt. Dieselbe zählt zu den Pilgerorten, von denen man Segnungen zu erlangen wähnt (mazânn al-baraka). Fürwahr, sie ist ein würdigerer Pilgerort als die Gräber in den Ebenen, wegen der grossen Anzahl von Märtyrern, die zu den Genossen und Nachfolgern des Propheten gehörten". Histoire des Berbères I, p. 186.

1) Not. et Extr. Bd. XVIII, p. 78. 134. 144.

len wurde keine Stimme gegen diesen Glauben laut, welche Berücksichtigung verdiente. Al-Suhrawardî sagt sogar, dass der Glaube an die Wunder der Heiligen nach ihrem Tode mit zwingenderer Nothwendigkeit aus den Grundsätzen der Religion gefolgert werden müsse, als der Glaube an die Wunder der lebenden Heiligen, denn erst nach ihrem Tode ist ihre Seele ganz rein von allen Trübungen und Versuchungen.[1] ʿAbd al-Raʾûf al-Munâwî beginnt sein biographisches Werk mit einer ausführlichen Widerlegung von sieben Argumenten, welche die Gegner der Karâmât ins Treffen zu führen pflegen. Dass „man auch Al-Isfarâʿînî unter den Gegnern der Heiligenwunder aufzählt, während er doch zu den Säulen des orthodoxen Islam gehört“ erklärt er damit, „dass dem Isf. in lügnerischer Weise Ansichten unterschoben worden seien, die er selbst niemals ausgesprochen hat“.[2]

---

1) Al-Biḳâʿî I, fol. 3—5. vgl. dagegen oben p. 288.
2) Al-Munâwî Bl. 2—3, vgl. oben p. 373 Anm. 5.

Excurse und Anmerkungen.

I.

Die Umejjaden als Religionskämpfer.

(Zu p. 46, 13.)

Die in Form des Ḥadîth gefasste Verherrlichung des Châlid al-Ḳasrî als Stütze des Dîn wird besser gewürdigt werden können, wenn man im Zusammenhang damit in Betracht zieht, dass ergebene Dichter die von den Pietisten als Feinde des Islam verpönten Umejjaden und deren Helfer in ebendemselben Sinne, wie dies im erwähnten Ḥadîth in religiöser Form geschieht, als Vertreter und Schützer der Sache des Islam verherrlichen. Die Feinde der Dynastie sollten eben dadurch als Feinde des Islam gebrandmarkt werden (vgl. p. 90, 10 ff.).

So rühmt der Dichter ʿUdejl von Al-Ḥaǵǵâǵ:

„dass er die Kuppel des Islam auferbaut habe, gleichsam ein Prophet, der die Menschen nach ihrem Irrthum auf den rechten Weg leitet“.[1]

Diesen Ḥaǵǵâǵ, der den Frommen als das Urbild der Tyrannei und Ungerechtigkeit gilt, lässt derselbe Dichter als einen Menschen erscheinen, „der sein Schwert für die Wahrheit (lil-ḥaḳḳ) entblösst hat“.[2] Noch bezeichnender ist für diese Richtung der Dichter die Charakteristik, die Al-Farazdaḳ vom Chalifen Jezîd II. entwirft:[3]

„Hätte nicht Jesus den Propheten vorherverkündet und seine Person ausdrücklich beschrieben, so müsste man dich für den Propheten halten, der zum Lichte ruft;
„wenn du nun auch nicht der Prophet selbst bist, so bist du doch sein Genosse neben den beiden Märtyrern[4] (ʿOmar und ʿOthmân) und dem Ṣiddîḳ (Abû Bekr)“.

Im Zusammenhange mit dem p. 108 Erörterten mag auch darauf hingewiesen werden, dass Ǵarîr den Chalifen ʿAbdalmalik damit rühmt, dass durch ihn (wohl durch seine Intervention) Regen erlangt werden kann.[5]

---

1) Aǵ. XX, p. 13, 7.
2) ibid. p. 18, 7.
3) Chizânat al-adab II, p. 410.
4) oben p. 120.
5) Aǵ. X, p. 4, 5 v. u. chalîfati-llâhi (vgl. p. 61 Anm. 3) justasḳâ bihi-l-maṭaru.

II.

Ḥadîth und Neues Testament.

(Zu p. 158.)

1.

Die Thatsache, dass sich der Islam zum Christenthum lernend verhielt und Entlehnungen aus demselben nicht verschmähte, wird selbst von muhammedanischen Theologen zugestanden;[1] und die Ḥadîth-literatur bietet in ihren alten Bestandtheilen eine grosse Fülle von Beispielen dafür, wie gerne die Begründer des Islam aus dem Christenthume schöpften. Wir meinen damit nicht jene verschwommenen Entlehnungen, welche in der ältesten Periode des Islam durch mündliche Vermittelung von Mönchen und halbgelehrten Convertiten zum Ausbau der Form und des Inhaltes des Islam beitrugen und sich in einzelnen Kunstausdrücken, biblischen Legenden u. a. m. bekunden; sondern jene mit festerer Gestaltung auftretenden Entlehnungen, aus welchen einige, wenn auch nicht umfassende Kenntniss des Inhaltes der christlichen Schriften durchblickt.

Gleich die Biographie des Propheten, wie sie sich aus vereinzelten, von den Theologen überlieferten Zügen zusammensetzte, ist reich an Entlehnungen aus dem Christenthume. Unbewusst herrschte die Tendenz vor, ein Bild von Muhammed zu entwerfen, das dem christlichen Bilde von Jesus nicht nachzustehen habe (oben p. 284). Und auf dies Bestreben sind, wie schon öfters ausgeführt wurde, jene den Intentionen Muhammeds selbst geradezu zuwiderlaufenden Züge im Lebensbild des Propheten zurückzuführen, in welchen ihn seine Verehrer Wunder vollführen lassen, wie mit Bezug auf den Stifter des Christenthums überliefert werden. Das im Johannesevangelium 2: 1—11 erzählte Wunder hat als Muster gedient für eine Reihe von muhammedanischen Legenden, welche schon sehr früh in die Lebensbeschreibung Muhammeds als wunderhafte Züge eingefügt wurden: der Prophet ver-

---

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 372 wird nach alten Autoritäten der Antheil zugestanden, den die Mittheilungen des christlichen Proselyten Tamîm al-Dârî an der Herausbildung der Eschatologie Muhammeds haben.

mag Wasser, welches, sei es zur Befriedigung des Durstes oder — und dies ist ein specifisch muhammedanischer Zug — zur religiösen Waschung auf natürlichem Wege für eine grosse Anzahl von Gläubigen nicht gelangt hätte, auf übernatürliche Weise zu vermehren.[1] Dasselbe Wunder übt er auch mit Bezug auf Vermehrung unzureichender Speisen. Für die letzte Art von Wunderthätigkeit bietet die Biographie Muhammeds viele Beispiele,[2] für welche aber das Speisungswunder als Typus gelten kann, welches die Ueberlieferung gelegentlich der „Grabenschlacht“ als „Segnung der Speise des Ǵâbir“ erzählt. Ein wenig Gerste und ein Zicklein, das die Frau des Ǵâbir vorräthig hat, reicht nicht nur für alle heisshungrigen Muhâǵirûn und Anṣâr, die den Propheten begleiten, sondern es kann davon auch noch den nicht anwesenden Genossen reichlich zugetheilt werden.[3] Der maǵribinische Ḳâḍî ʿIjâḍ (V. Jahrhundert) hat solche Erzählungen fleissig gesammelt und zusammengestellt und, als ob zu seiner Zeit manche Kundgebung des Zweifels an ihrer Glaubwürdigkeit vorauszusetzen gewesen wäre, seine Darstellung mit der Bemerkung geschlossen: „dass dieselben von einigen zehn ‘Genossen’ überliefert wurden, von denen sie doppelt so viel ‘Nachfolger’ (tâbiʿûn) übernommen und nach ihnen unzählige Männer fortgepflanzt haben: sie werden in bekannten Erzählungen mitgetheilt und sind in Versammlungen vorgefallen, an denen viele Zeugen anwesend waren. Die Mittheilung dieser Vorfälle muss demnach auf Wahrheit beruhen, denn die Anwesenden hätten doch nicht geschwiegen bei der Erzählung von Dingen, die zurückgewiesen werden müssten“.[4]

Noch begieriger aber eiferte die muhammedanische Prophetenbiographie der christlichen in der Ausbildung jenes wunderbaren Zuges nach, dass der Prophet Kranke geheilt habe, und zwar durch das Ausströmen heilender Potenzen, welche seinem Körper selbst, oder Dingen, die ihm angehörten, innewohnten; denn in Abwesenheit des Propheten hat man Dingen, die ihm zugehörten, dieselbe heilende Kraft beigemessen, die man seiner unmittelbaren Gegenwart und seinem thätigen Eingreifen zuschrieb. Ich verweise der Kürze halber in der Anmerkung[5] auf jene Stellen der einschlägigen

1) B. Maǵâzî nr. 37. Wuḍû' nr. 46 (47).

2) Nicht weniger als 11 Speisungs- und 3 Wasserwunder bei Al-Wâḳidî. Aug. Müller, Zeitschrift für Völkerpsychologie XIV, p. 446.

3) Ibn Hishâm p. 672. B. Maǵâzî nr. 31.

4) Shifâ (lithograph. Ausgabe von Konstantinopel) I, p. 243—252.

5) B. Faḍâ'il al-aṣḥâb nr. 10. Maǵâzî nr. 40. Libâs nr. 66. Ṣalât nr. 17. Manâḳib nr. 23. Marḍâ nr. 5. Wuḍû' nr. 40 (41). Da'awât nr. 33. (vgl. Ibn Ḥaǵar I, p. 314. Aǵ. XV, p. 137. Al-Azraḳî p. 438, 15.) Dahin gehört auch das Wunder der Todtenerweckung, die Traditionen darüber s. Shifâ I, p. 268 ff.

Literatur, aus welchen Leser, die sich für diese Details näher interessiren, die Daten für eine vergleichende Betrachtung der Wunderlegenden schöpfen können.

Viel bemerkenswerther ist jedoch der Einfluss, den die in den Evangelien vorfindlichen lehrenden Aussprüche auf die Herausbildung muhammedanischer Lehren im Ḥadîth ausgeübt haben. Nach dem oben p. 158 angedeuteten Vorgange werden solche Entlehnungen als Sprüche des Propheten eingeführt. Es ist sowohl für den Theologen als auch für den Literaturhistoriker der Mühe werth, von einigen Zeichen dieses Einflusses Notiz zu nehmen, obwohl sie in vielen Fällen nur eine äusserliche Entlehnung einiger verbreitetеter Aussprüche zeigen.

Unter jenen, die Gott „mit seinem Schatten bedeckt an dem Tag, da es keinen andern Schatten giebt, als den seinigen", wird genannt: „der Mann, der eine Wohlthat übt und sie geheim hält, so dass seine Linke nicht weiss, was seine Rechte gethan".[1] Wir begegnen auch dem Ausspruche „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22: 21) in der muhammedanischen Tradition, allerdings mit anderem als dem evangelischen Nachsatze.[2] Muhammed prophezeit in einem zu der oben p. 93 ff. besprochenen Gruppe gehörigen Ausspruche seinen Jüngern, dass nach seinem Tode Zeiten kommen, in denen sie verächtliche Dinge sehen werden. Man fragte nun den Propheten, wie man sich den Machthabern gegenüber zu verhalten habe. „Gebet ihnen (d. h. den Machthabern) was ihnen gebührt[3] und bittet Gott um dasjenige, was euch gebührt". Die evangelischen Sprüche von der Seligkeit der Armen und ihrem Vorzuge vor den Reichen, von der Auschliessung der letzteren aus dem Himmelreiche, eine Anschauung, die der heidnischen arabischen Weltanschauung geradezu entgegengesetzt war, findet unzählige Wiederklänge in den Reden Muhammeds und der ältesten muhammedanischen Kirchenväter. Nur einige Beispiele seien hier hervorgehoben: Ich stand — so sagte der Prophet — vor dem Thore des Paradieses und beobachtete, dass die Mehrzahl jener, die in dasselbe Einlass fanden, die Armen waren, während die Leute des Wohlstandes abgewiesen wurden.[4] In einer andern Tradition

1) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 171. B. Zakât nr. 15, vgl. 18. Muḥârabûn nr. 5. Muslim IV, p. 188, vgl. auch Iḥjâ' II, p. 147 wa raǵul taṣaddaḳa bi-ṣadaḳa fa'achfâhâ ḥattâ lâ ta'lama shimâluhu mâ tunfiḳu (var. ṣana'at) jamînuhu.

2) B. Fitan nr. 2. Addû ilejhim (d. h. ilâ-l-'umarâ') ḥaḳḳahum fas'alû 'llâha ḥaḳḳakum.

3) Die Commentare bemerken, dass sich dies auf die Steuerleistungen beziehe.

4) B. Riḳâḳ nr. 51. Man vgl. die Nachricht Aǵ. II, p. 191, 11, wonach 'Abdallâh b. Ǵa'far b. Abî Ṭâlib dem Lehrmeister seiner Kinder die Weisung gab, sie mit jener Kaṣîde des 'Urwa b. al-ward nicht bekannt zu machen, in welcher der heidnische Dichter sagt: „Lass mich nach Reichthum jagen, denn ich sehe, dass der elendeste

wird diese Anschauung in folgender Weise ausgedrückt: „Die Reichen werden fünfhundert Jahre später als die Armen ins Paradies eingelassen“.[1] „Einst — so wird an einer andern Stelle erzählt — ging jemand an dem Propheten vorüber. Ein Genosse bemerkte über Erkundigung des Propheten, dass der Vorübergehende zu den edelsten der Menschen gehöre, mit dem sich jeder gerne verschwägern dürfe und dessen Protection von jedem berücksichtigt werden müsse; so hervorragend sei dieses Mannes Stellung. Der Prophet nahm diese Bemerkung stillschweigend auf. Indessen ging ein anderer Mann an ihnen vorüber, über dessen Charakter man dem Propheten die folgende Auskunft gab: ‘Dieser gehört zu den Armen unter den Muslimîn; hält er um die Hand eines Mädchens an, mag sie ihm der Vater verweigern, protegirt er jemanden, darf man sich darüber hinwegsetzen, und sagt er etwas, braucht man darauf nicht zu achten’. ‘Fürwahr — entgegnete der Prophet — gerade dieser ist mehr werth, als die ganze Erde voll von Leuten jener Gattung!’[2] “Gar mancher ist bekleidet in dieser Welt und nackt in der andern Welt’.“[3] ʿAbdallâh b. Masʿûd sagt: Als würde ich den Propheten Gottes sehen, wie er einem der ältesten Propheten nachahmte, den sein Volk schlug und peinigte; er aber strich das Blut von seinem Antlitz und sagte: O Gott, verzeihe meinem Volke, denn sie wissen nicht (was sie thun).[4] Ḥanẓalî al-ʿAbshamî: „Nicht sitzt eine Gesellschaft bei-

---

unter den Menschen der Arme ist“. Für die Frage, inwiefern die muhammedanische Auffassung dem Reichthume oder der Armuth den Vorrang einräumt, findet man das Material bei Al-Ḳasṭallânî zu B. Riḳâḳ nr. 16 (IX, p. 287). Auch Schöngeister beschäftigen sich viel mit dieser Frage, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 111.

1) Bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ II, p. 538. Die Redensart, dass „eher ein Kameel durch ein Nadelöhr durchgeht, als dass die Leugner der Offenbarung ins Paradies gelangen“ findet sich schon Koran 7: 38 und dieselbe Redensart wiederholt sich auch öfters in den Traditionen in anderer Verbindung: „Unter unseren Genossen giebt es zwölf Heuchler, unter ihnen acht, die nicht eher ins Paradies Einlass finden, als ein Kameel durch's Nadelöhr (samm al-chijâṭ) zieht“ u. s. w. Muslim V, p. 345. „Durch ein Nadelöhr durchgehen“ bedeutet im Arabischen auch: geschickt, scharfsinnig sein. Al-Chirrît = der geschickte Führer“ (B. Aġâra nr. 3. Manâḳib al-anṣâr nr. 45 al-mâhir bil-hidâja), „abgeleitet von chart al-ibra (Nadelöhr), d. h. er ist so geschickt, dass er durch ein Nadelöhr durchschlüpfen kann“. Ibn Durejd p. 68. Al-Chirrît ist Spottname des Châlid b. ʿAbdallâh. Aġ. I, p. 67, 20. XIX, p. 55, 8 v. u. Vgl. auch die Redensart „er forderte von den Leuten, dass sie ein Kameel in ein Nadelöhr einführen“ (kallafa al-nâs idchâl al-ġamal fî samm al-chijâṭ), d. h. er verlangte Unmögliches von ihnen. Ibn Ḥaġar, Al-durar al-kâmina, Hschr. der kais. Hofbibl. Wien, Mixt. nr. 245, III, fol. 40.

2) B. Riḳâḳ nr. 10.

3) B. Fitan nr. 6. Al-Tirmidî II, p. 31.

4) B. Anbijâʾ nr. 54. Istitâba nr. 5. Die Commentatoren sind so wenig orientirt, dass sie Nûḥ als den Propheten bezeichnen, den Muhammed hier nachahmt.

sammen und erwähnt den Namen Gottes, ohne dass ein Rufer vom Himmel auf sie herabriefe: Stehet auf, denn ich habe euch vergeben und eure Missethaten in Wohlthaten verwandelt".[1] Man verkennt nicht den Einfluss von Matth. 9: 2—7 auf diesen Ausspruch. Desgleichen findet man auch die Seligsprechung der „geistlich Armen" (Matth. 5: 3) in dem muhammedanischen Satze wieder: „Den grössten Theil der Bewohner des Paradieses bilden die Einfältigen (al-bulhu)",[2] und dahin gehört auch im Zusammenhange mit Matth. 10: 16 die Nachricht, dass die Genossen des Propheten gesagt haben sollen: „Seid einfältig wie die Tauben" (kûnû bulhan kal-ḥamâmi). Es wird hinzugefügt, dass zur Zeit der Genossen der Segenswunsch gang und gäbe war: „Gott möge deinen Scharfsinn vermindern" (aḳalla-llâhu fiṭnataka).[3] Wie fremd aber diese Weltanschauung den Kreisen war, denen sie verkündet wurde, fühlt der Philosoph Al-Ǵâḥiẓ heraus, indem er der Mittheilung dieser Aussprüche die Bemerkung nachsetzt: Dies ist jedoch im Widerspruche damit, was von ʿOmar b. al-Chaṭṭâb berichtet wird; sagte man ihm nämlich von jemandem, dass er nicht wisse, was das Böse sei, so pflegte er zu bemerken: Darum gebührt ihm auch am ehesten, in dasselbe zu gerathen.[4]

Als eines der merkwürdigsten Beispiele von Entlehnungen aus dem Evangelium und die Anknüpfung des entlehnten Gutes an Muhammed kann der Gebrauch angeführt werden, der im Ḥadîth vom „Vaterunser" gemacht wird. Dass man in altmuhammedanischen Kreisen vom Ursprung dieses Gebetes eine ganz verschwommene Vorstellung hatte, beweist der Umstand, dass man einen Theil desselben als von Moses herrührend anführt.[5] Dafür lässt man aber anderwärts von Abû-l-Dardâʾ mittheilen, dass der Prophet gesagt habe: „Wenn jemand leidet, oder es leidet sein Bruder, so möge er sprechen: „Unser Herr Gott (der) du im Himmel (bist), geheiligt werde dein Name, deine Herrschaft[6] (ist) im Himmel und auf Erden; so wie deine Barmherzigkeit im Himmel ist, so übe deine Barmherzigkeit auch auf Erden; vergieb uns unsere Schuld und unsere Sünden (ḥaubanâ wa-chaṭâjânâ), du bist der Gott der Guten (rabb al-ṭajjibîn); sende herab Barmherzigkeit von deiner Barmherzigkeit und Heilung von deiner Heilung

---

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 744.

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 115, 2, vgl. Kitâb al-aḍdâd p. 214.

3) Von diesem Gesichtspunkte aus kann al-ablahu (der Einfältige) auch als ehrende Bezeichnung gelten; Muḥammed b. Ǵaʿfar, ein Urenkel des ʿAlî, wird damit gerühmt, Aǵ. VI, p. 72, 10.

4) Kitâb al-ḥejwân fol. 403[b].

5) ZDMG. XXXII, p. 352.

6) Hier ist wohl ausgefallen: „möge kommen, dein Wille geschehe".

auf diesen Schmerz, damit er wieder heilen möge".[1] Bemerkenswerth ist in diesem verstümmelten Fragmente der Ausdruck ṭajjibîn, welcher wohl dem christlichen ṭûbhânâ entsprechen soll, so dass in diesem dem Ḥadîth einverleibten Heilspruch die Fürsprache der Heiligen angerufen wird.

Jedoch nicht nur lehrende Aussprüche, oder wie das letztere Beispiel zeigt, religiöse Formeln sind aus den Evangelien in den Islam eingedrungen; auch Redensarten sind vielfach entlehnt worden. Es ist bemerkenswerth, dass die Erkenntniss des Ursprunges solcher entlehnter Redensarten den Muhammedanern völlig abhanden gekommen ist. Ein Beispiel hierfür ist der Ausdruck für den Begriff „Märtyrer": Shahîd, allerdings ein urarabisches Wort, dessen Anwendung auf den Blutzeugen, gefördert durch die Laut- und Bedeutungsverwandtschaft, aus christlichen Kreisen (syr. sâhdâ, wie das *μάρτυρ* des N. T. stets übersetzt ist) herübergenommen ist. Diese Wendung der Bedeutung ist sicherlich nachkoranisch, denn im Koran bezeichnet „shuhadâ'" selbst an solchen Stellen, wo dies Wort allem Anscheine nach einen bestimmten Kreis der frommen Bekenner bezeichnen soll (4: 71, 39: 69, 57: 18), nicht gerade Märtyrer, sondern Bekenner, solche, die Zeugniss ablegen für Gott und den Propheten.[2] Das Glaubensbekenntniss wird im Islam Zeugniss (shahâda) genannt und seine Formel beginnt mit dem Worte: „ashhadu" „ich bezeuge", d. h. ich bekenne, dass u. s. w. (vgl. 3: 16. 80, 6: 19, 7: 71, 63: 1). Wird ja von der ganzen Gemeinde Muhammeds gefordert, dass ihre Glieder „Zeugen Gottes den Menschen gegenüber" seien, so wie der Prophet ihnen gegenüber der Zeuge Gottes ist (2: 137, 4: 134, 22: 78[3]). Keine Spur ist hier noch von der Bedeutung des Märtyrers, welche muhammedanische Exegeten freilich auch an mancher dieser Stellen finden wollen.[4] Muhammed umschreibt den Begriff des Märtyrers mit dem Relativsatz: „diejenigen, welche auf dem Wege Allâh's getödtet werden" (3: 163). Der christliche Einfluss, durch welchen das Wort shahîd von dem „Zeugen, Bekenner" auf den „Märtyrer" ausgedehnt wird, kommt erst in späterer Zeit zur Geltung, und da wird die Bedeutung „Märtyrer" bald allgemein gebräuchlich. Merkwürdigerweise erhält aber die inhaltliche Definition des Begriffes des Shahîd eine Erweiterung, wie man sie mit der kriegerischen Tendenz der Islam kaum verein-

---

1) Abû Dâwûd I, p. 101.

2) vgl. Sprenger, Mohammad II, p. 194, in diesem Sinne auch shâhidûna Sure 3: 46, 5: 86.

3) vgl. B. Ǵanâ'iz nr. 86: antum shuhadâ' Allâh fî-l-arḍ „Ihr (Rechtgläubige) seid die Zeugen Gottes auf Erden".

4) z. B. 3: 134, wo einige Erklärer unter shuhadâ' die in der Schlacht bei Badr Gefallenen verstehen wollen.

barlich halten würde. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben,[1] dass nicht nur für den Glauben Getödtete als Martyrer zu betrachten seien; noch sieben andere Todesanlässe werden aufgezählt, die den Menschen des Ehrentitels eines Shahîd würdig machen, zumeist katastrophische oder pathologische Anlässe, die mit selbstbewusster Aufopferung für eine grosse Sache nichts zu thun haben. In spätern Zeiten hat man zu diesen sieben Anlässen noch andere hinzugefügt. Wer bei der Vertheidigung seiner Habe stirbt,[2] wer in der Fremde fern von seiner Heimath, oder von einem hohen Berge herabstürzend den Tod findet, oder wer von einem wilden Thiere zerrissen wird u. s. v. soll zur Kategorie der Shuhadâʾ gezählt werden; auch die Seekrankheit wird in dieser Reihe als eine Form des Martyriums angeführt.[3] Im III. Jahrhundert überliefert Dâwûd b. ʿAlî aus Iṣfahân[4] den Ausspruch des Propheten, dass auch jemand, der aus Liebesgram stirbt, als Märtyrer zu betrachten sei.[5] Es scheint, dass diese Ausdehnung des Begriffes des Martyriums sich ursprünglich im Widerspruch gegen das Ueberhandnehmen der fanatischen Sucht, für den Glauben in den Tod zu rennen, sich herausgebildet hat, also die Ablehnung des Ṭalab al-shahâda, „des Aufsuchens des Martyriums", darstellt.[6] Die muhammedanischen Glaubenslehrer begünstigen diese Art von Selbstaufopferung nicht, ja sie lehren sogar, dass unter Umständen das scheinbare Ablegen eines ungläubigen Bekenntnisses der Selbstaufopferung vorzuziehen sei.[7] Die Ausdehnung des Begriffes des Shahîd steht im Dienste desselben Gedankens.[8] Es sollte gezeigt werden, dass das schwärmerische Aufsuchen der Gelegenheit, für seinen Glauben den Martertod zu erleiden, im Sinne einer ernsten Anschauung von den

1) B. Ǵihâd nr. 29. vgl. Abû Dâwûd II, p. 37.

2) Al-Nasâʾî II, p. 116. Abû Dâwûd II, p. 184. Al-Masʿûdî IV, p. 170, 3. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 164, 12. S. die Zusammenstellung bei Al-Zurḳânî II, p. 22.

3) Al-mâʾid fî-l-baḥr alladî juṣîbuhu-l-ḳejʾ lahu aǵr shahîd. Abû Dâwûd I, p. 247. Im Kitâb al-sijar fol. 11ᵇ wird dies Ḥadîth auf solche Seefahrer bezogen, welche zum Zwecke des Ǵihâd zu Schiffe gehen. vgl. ZDMG. XLIV, p. 165 Anm. 3.

4) Al-Ḳasṭallânî V, p. 67 citirt den Ausspruch vom Sohne des Dâwûd.

5) Siehe Ẓâhiriten p. 29 Anm. 6. vgl. Al-muwasshâ p. 74. Bei Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 29 wird dieser Gedanke poetisch verwendet; derselbe erscheint in der spätern erotischen Poesie der Araber und Perser überaus häufig, vgl. Scheikh Mohammed ʿAlî Ḥazîn übers. von F. C. Belfour (London 1830) p. 89.

6) Ibn Adharî ed. Dozy II, p. 187.

7) Ausführlich dargelegt bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ zu Sure 11: 168, V, p. 523 ff.

8) Die Pedanterie der Ritualisten hat natürlich die Frage nicht unentschieden gelassen, ob diese Erweiterung des Shahîd-begriffes auch auf das rituelle Privilegium der Märtyrerleichen Anwendung finde. Vgl. Dictionary of technical terms I, p. 740.

Aufgaben des Muhammedaners kein Verdienst sei[1] und dass man den Titel eines Shahîd auch auf anderen Wegen erlangen könne. Anlass zur Ausprägung dieser Reaction gegen das Märtyrerthum boten die Chârigiten und sonstigen Empörer, die, begeistert durch die Aussicht auf die Märtyrerkrone, sich gegen eine von ihnen als gottlos betrachtete Regierung auflehnend, kühn ins Verderben rannten unter der Devise des koranischen Wortes (9: 112), dass „Gott von den Gläubigen ihr Leben und ihre Güter erkauft um den Preis des Paradieses, indem sie auf dem Wege Gottes kämpfen; da tödten sie und werden getödtet".[2] In diesen aufrührerischen Kreisen lehrte man (s. p. 89), dass man im Kriege gegen die ungerechte Regierung die Märtyrerkrone erwerben könne. Um solcher Richtung des Fanatismus entgegenzutreten, wollen die Theologen der gemässigten Partei zeigen, dass ein aus Widersetzlichkeit gegen die Regierung geführtes Ǵihâd auf Gottes Lohn keinen Anspruch habe,[3] dass vielmehr die ruhigen innerlichen Kundgebungen des religiösen Sinnes und die Bethätigung sittlicher Grundsätze im Leben vor dem Ǵihâd fî sabîl Allâh, der urwüchsigsten Art, das Martyrium für den Glauben aufzusuchen, bevorzugt werden. Wer den Koran um Gottes Willen (fî sabîl allâh) liest, der wird von Gott den Märtyrern gleichgestellt.[4] Das Ḏikr Allâh, die andächtige Anrufung Gottes, wird mit nicht geringer Emphase höher gestellt als der Religionskrieg;[5] man lässt die Pflicht des Religionskrieges durch die Pflichten gegen die Eltern aufheben.[6] Der ehrliche Steuereinnehmer ist wie derjenige, der um Gottes Willen in den Religionskrieg zieht.[7] Dass man das Amt des Steuereinnehmers als eine Art Matyrium betrachtete, hängt mit der Thatsache zusammen, dass diese Beamten unter den Arabern wirklicher Lebensgefahr ausgesetzt waren.[8] Die ʿUlamâʾ haben in ihrem Interesse einen prophetischen Ausspruch erdichtet, in welchem ihr eigener Werth höher gestellt wird als derjenige der

---

1) eine Reaction gegen das Märtyrerthum, wie sie sich in der Mitte des IX. Jahrhunderts auch unter den Christen in Spanien kundgab. Dozy, Geschichte der Mauren I, p. 330.

2) vgl. Brünnow, Die Châridschiten unter den ersten Omayyaden p. 29.

3) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 325 oben, Al-Dârimî p. 318, Abû Dâwûd I, p. 250.

4) Musnad Aḥmed bei Al-Sujûṭî, Itḳân II, p. 178.

5) Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ p. 4. Al-Tirmiḏî II, p. 243, vgl. p. 259.

6) B. Adab nr. 3. Abû Dâwûd I, p. 250 f. Al-Tirmiḏî I, p. 313, vgl. Aġ. XII, p. 40 f. XV, p. 60. XVIII, p. 157 f. XXI, p. 69.

7) Al-Dârimî p. 209. Al-Tirmiḏî I, p. 126.

8) vgl. Th. I, p. 19 Anm. 2 Auf., p. 63 Anm. 2. Bemerkenswerth ist für den Widerstand der Beduinen gegen die Entrichtung der Ṣadaḳa das Gedicht des Ḳawwâl al-Ṭâʾî (Ausgang der Umejjadenzeit) Ḥam. p. 315.

Shuhadâ',[1] und der Tinte, die aus den Federn der Gelehrten fliesst, mehr Wert zuerkannt wird, als dem im Glaubenskrieg vergossenen Blute der Märtyrer.[2] Darauf haben die Vertreter der religiösen Wissenschaft sich gern berufen.[3] Wer nach Medîna reist, um zu lernen oder zu unterrichten, wird dem Religionskrieger gleichgeachtet.[4] Ein anderer Ausspruch will den Beruf des Mu'addin mit dem des Religionskriegers gleichstellen. Abû-l-Waḳḳâṣ soll im Namen des Propheten den Ausspruch überliefert haben, dass der Antheil der Gebetrufer am Tage der Auferstehung dem Antheil der Muǵâhidîn gleich sein werde; ferner dass die ersteren zwischen den beiden Gebetrufen (adân und iḳâma) denen gleichgeachtet werden, welche auf dem Wege Allâh's sich in ihrem Blute wälzen.[5] Es ist interessant, die wirkliche Werthschätzung der Mu'addinîn im praktischen Leben mit jener hochtönenden theoretischen Anerkennung von Seiten der Theologen in Vergleich zu setzen. Al-Muʿtaṣim bestrafte einen in Ungnade gefallenen Sänger damit, dass er ihn unter die Mu'addinîn steckte.[6] Allerdings haben jene rühmenden Sentenzen nicht bezahlte Moscheenpfründner, sondern, worauf man in älteren Zeiten[7] Gewicht legte, fromme Menschen im Auge, welche sich diesem gottgefälligen Amte ohne jede Bezahlun gwidmen.[8]

In den fanatischen Kreisen der Sektirer und Dissenters, in welchen man in der Bekämpfung der als gottlos betrachteten Regierung einen pflichtgemässen Religionskrieg (ǵihâd) erblickte, wurde das Ǵihâd als die vorzüglichste Art, den Glauben praktisch zu bethätigen, dargestellt.[9] Solchen Ansichten sollten durch die Herabdrückung des Werthes des Martyriums und des Religionskrieges, in welchem jener am besten erreicht werden konnte, entgegen gearbeitet werden. Ja selbst die Bedeutung des Ausdruckes sabîl Allâh, der Weg Gottes, machte eine dementsprechende Wandlung durch; ursprünglich mit ǵihâd identificirt, wird er von den friedlichen Theologen

1) Ibn Zuhejra, Chron. Mekk. II, p. 333, 13, vgl. ibid. p. 334, 13 „Ein Senfkorn Wissenschaft ist werthvoller, als wenn ein Ungelehrter Tausend Jahre hindurch am Glaubenskrieg theilnimmt". vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 41ᵇ.

2) Al-ʿIḳd I, p. 199, vgl. Kremer, Gesch. der herrsch. Id. p. 428.

3) z. B. bei Rosen, Notices sommaires I, p. 64, 14 mufaddil midâdahum ʿalâ dimâ' al-shuhadâ'.

4) Ibn Mâǵa p. 20 unten.

5) Ibn Ḥaǵar IV, p. 412.

6) Aġ. XXI, p. 245.

7) und auch noch in späteren Zeiten; Leo Africanus (Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 108 b), dass in Fes „qui interdiu a turri vociferantur nihil inde lucri habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur".

8) Aġ. XI, p. 100.

9) Al-Ṭabarî II, p. 544, 13 fa'inna-l-ǵihâda sanâm al-ʿamal.

auf jede fromme gottgefällige Handlung (ṭâʿa) bezogen,[1] (heisst ja der öffentliche Brunnen daher Sabîl[2]) wodurch es möglich wird, dass das von sabîl abgeleitete Verbum sbl II, sabbala die allgemeine Bedeutung: für fromme Zwecke verwenden,[3] erhält. Diese Verrückung des Begriffes des Shahîd hat viel dazu beigetragen, auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in Vergessenheit gerathen zu lassen. Schon in der Mitte des II. Jahrhunderts wusste mehr kein Muhammedaner, dass der „Martyr" so genannt werde, weil er durch die Aufopferung seines Lebens Zeugniss ablegt von der Wahrhaftigkeit seines Bekenntnisses; wenigstens ist keine Spur davon in den 13 Erklärungen zu finden, in welchen sich die muhammedanische Philologie und Theologie windet, um den Zusammenhang zwischen dem Shahîd und dem Begriff des Zeugnisses herzustellen, und welche selbst der christlich-arabische Philolog der Neuzeit einfach copirt,[4] ohne an die gerade ihm so nahe liegende richtige Erklärung zu denken. Al-Naḍr b. Shumejl (st. 204) wusste bereits keine bessere Erklärung zu bieten, als die, dass der Glaubensheld deswegen Zeuge genannt werde, „weil seine Seele am Leben bleibt und die Wohnung des Friedens (gleich nach seinem körperlichen Tode) erschaut, also ihr Augenzeuge ist, während die Seelen Anderer dies erst am Tage der Auferstehung erreichen.[5] Die übrigen Erklärungen sind womöglich noch sinnloser.[6]

Noch einige Beispiele von neutestamentlichen Redensarten im religiösen Sprachgebrauch der Muhammedaner mögen sich dem obigen anreihen. Es ist an anderem Orte nachgewiesen worden, dass die Matth. 7: 5 vorkommende Redensart von dem Splitter und dem Balken sich sehr früh in die muhammedanische Literatur eingelebt hat.[7] Dasselbe gilt auch von der Ansprache des Propheten an seine Genossen in einem apokryphen Traditionssatze: „Meine Genossen gleichen im Verhältnisse zu meiner Gemeinde dem Salz in der Speise, denn ohne Salz ist die Speise nicht tauglich"[8]

---

1) Man findet darüber Eingehenderes im Kitâb al-sijar fol. 398ᵇ.

2) in Folge der alten Anschauung, dass das Spenden des Wassers die vorzüglichste ṣadaḳa sei, Ibn Saʿd in Loth's Classenbuch p. 74 ult.

3) vgl. ZDMG. XXXV, p. 775 unten.

4) Muḥîṭ I, p. 1132ᵇ.

5) Al-Nawawî zu Muslim I, p. 209, vollständiger werden diese Erklärungen mitgetheilt bei Al-Zurḳânî II, p. 22.

6) vgl. einige bei Al-Bejḍâwî I, p. 37, 1.

7) ZDMG. XXXI p. 765 ff. Aġ. XIV, p. 171, 15. Al-Damîrî (s. v. al-suʿâba) II, p. 70. Gelegentlich sei mit Rücksicht auf Aug. Müller's Nachweis in ZDMG. XXXI, p. 520 noch hinzugefügt, dass ein Anklang an 1. Thess. 5: 21 auch bei Al-Mubarrad p. 409, 9 zu finden ist.

8) Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna II, p. 194.

(Matth. 5: 13). In demselben Sinne schreibt Abû Mûsâ al-Ashʿarî vom ʿIrâk aus an ʿOmar: Sende mir Leute von den Anṣâr, denn diese sind unter den Menschen, wie das Salz in der Speise.[1] An Matth. 7: 6 klingt der Ausspruch an: „Wer die Wissenschaft an Unwürdige verschwendet, ist demjenigen gleich, der den Schweinen Perlen umbindet".[2] Auch die Redensart Matth. 16: 24 — welche übrigens auch der rabbinischen Literatur nicht fremd ist[3] — scheint in die muhammedanische Phraseologie, wenn auch nicht ins Ḥadîth, eingedrungen zu sein.[4] Ein specifisch christlicher Ausdruck, der sich in die muhammedanische Literatur tief eingelebt hat, ist: „etwas 'in Gott' thun" fî-llâh oder billâh. Die muhammedanischen Erklärer der Traditionen, in denen dieser Ausdruck vorkommt, erklären ihn gewöhnlich in dem Sinne von „fî sabîl Allâh", d. h. auf dem Wege Gottes, Gott zu Ehren; türkische Uebersetzer (so z. B. der Uebersetzer der dem Ḥasan Baṣrî zugeschriebenen 54 muhammedanischen Pflichten) übersetzen ihn mit: Allâh icsün „Gottes wegen, für Gott".[5] Folgende sind Beispiele aus dem Ḥadîth für das Anwendungsgebiet dieser Ausdrucksweise: „Zwei Menschen, die in Gott Freundschaft schliessen, einander in Gott lieben" (taḥâbbâ fî-llâh oder billâh). Gott sagt am Tage der Auferstehung: Wo sind jene, die „in meiner Majestät" (dies ist Umschreibung für „in mir") Freundschaft geschlossen, damit ich sie mit meinem Schatten schütze an dem Tage, wo es keinen Schatten giebt, als den meinigen?[6] „Jeder Verwundete, der in Gott (fî-llâh) verwundet worden,[7] erscheint am Tage der Auferstehung mit seinen blutenden Wunden. Die Farbe ist Farbe von Blut, aber der Geruch ist Moschusgeruch".[8] „Der Prophet fragte den Abû

---

1) Abû Ḥanîfa Dînâw. p. 125, 3. Man vgl. Ibn Bassâm bei Dozy, Abbadid. II, p. 224. 238. Die Redensart „wie Salz in der Speise" wird auch gebraucht, um eine verschwindend kleine Anzahl zu bezeichnen. B. Manâḳib al-anṣâr nr. 11, vgl. Al-Ḳasṭallânî VI, p. 175.

2) Ibn Mâǵa p. 20, vgl. ein Epigramm des Shâfiʿî bei Al-Damîrî (s. v. al-ǵanam) II, p. 221.

3) Midrâsh Berêshîth r. c. 56: shehû ṭôʿên selûbhô bikhethêfô, vgl. Tanchûmâ ed. Buber Gen. p. 114 shehû jôsê lehissârêf weʿêsâw ʿal kethêfâw.

4) Diʿbil, Aǵ. XVIII, p. 30, 1 aḥmil chashabî ʿalâ katifî, vgl. ibid. p. 56 ult. ḥamala ǵidʿahu ʿalâ ʿunuḳihi.

5) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 170. In diesem Zusammenhange kann auf die merkwürdige Notiz hingewiesen werden, dass der Chalif Al-Mahdî mit seinem Rathgeber Jaʿḳûb b. Dâwûd „Bruderschaft in Gott" (ittachada J. b. D. achan fî-llâhi) geschlossen und hierüber ein Schriftstück abgefasst haben soll, welches im Staatsarchiv hinterlegt wurde. (Fragm. hist. arab. p. 281.)

6) Muslim V, p. 236, al-mutaḥâbbûna bi-ǵalâlî.

7) vgl. Tahḏîb p. 338 s. v. ʿAbdallâh b. Ǵaḥsh, welcher den Beinamen Al-muǵaddaʿ fî-llâh erhielt.

8) B. Ḏabâʾiḥ nr. 31. Andere LA. fî sabîl Allâh.

Darr: Welches ist die festeste Handhabe in der Religion? Als der Befragte die Antwort vom Propheten selbst zu erhalten wünschte, da erhielt er folgende: Der gegenseitige Schutz in Gott und der Zorn (Hass) in Gott".[1] „Gott hat Diener, welche in Gott essen, in ihm trinken, in ihm hören, in ihm wandeln".[2] Der Imâm ʿAlî b. al-Ḥusejn Zejn al-ʿÂbidîn (st. 99) nennt Schützlinge Gottes (ǵîrân allâh) jene, „die in Gott zusammen sitzen, in Gott mit einander religiöse Uebungen verrichten und in Gott mit einander wallfahren" (nataǵâlas fî-llâh wanatadâkar fî-llâh wa-natazâwar fî-llâh).[3] Als eine der Gebetsformeln des Propheten wird die Phrase erwähnt: „wir sind in dir und zu dir",[4] dieselben Worte lässt man ʿAlî in einer kûfensischen Chuṭba gebrauchen[5] und um diese durch die Sunna geheiligte Redensart nachzuahmen, haben die durch kleinlichen Sunnaeifer bekannten (vgl. oben p. 22) Almohaden die Gebetsformel in ihre Freitagschuṭba aufgenommen.[6] Auch der Ausdruck „in Muhammed lieben" ist hier anzureihen. Als der shîʿitische Dichter Al-Sejjid al-Ḥimjarî (vgl. oben p. 91) in Ahwâz wegen Nachtschwärmerei festgenommen wurde, beanspruchte er den Schutz des shîʿitisch gesinnten Statthalters und nennt sich ihm gegenüber: „den du liebst in Aḥmed (Muhammed) und seinen Kindern (Ḥasan und Ḥusejn)".[7]

2.

So sehr wir auch in den oben betrachteten Momenten die Anfänge des Islam von evangelischen Elementen beeinflusst erkennen, so ist aber andererseits die Kehrseite dieses Verhältnisses nicht zu übersehen. Das Christenthum in jener Gestaltung, in welcher Muhammed und dessen ältesten Schüler seine Bekanntschaft machten, lehrte eine asketische, der Erdenwelt ab- und dem Himmelreiche zugewendete Moral, die namentlich auch jene kriegerische Tendenz nicht begünstigte, welche in der Jugendgeschichte des Islam eine Erbschaft des kriegerischen arabischen Sinnes ist. Auch vor dem Islam hören wir von „christlichen Speeren, die nie in Blut getaucht werden".[8]

---

1) vgl. Mafâtîḥ VIII, p. 185 (fi-llâh), vgl. eine Mittheilung des Ǵâḥiẓ bei Al-Mejdânî II, p. 60. Al-Ashʿath al-ṭammâʿ erzählt: mir erzählte Sâlim b. ʿAbdallâh — er zürnte mir (hasste mich) in Gott (wakâna jabǵaḍunî fi-llâhi) u. s. w.

2) Al-Fashanî's Commentar zu den XL Traditionen (Bûlâḳ 1292) p. 52.

3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 264, 5 v. u.

4) Abû Dâwûd I, p. 109, vgl. Al-Tirmidî II, p. 252.

5) Abû Ḥanîfa Dinâw. p. 163, 7.

6) Al-Marrâkoshî, The History of the Almohades p. 250 „fa'innamâ naḥnu bihi wa-lahu". „Bihi" bedeutet jedoch an dieser Stelle vielleicht: durch ihn.

7) Aǵ. VII, p. 19, 2 v. u.

8) Mufaḍḍ. 35: 21. Aus umejjadischer Zeit ist beachtenswerth die Anrede des Ǵerîr an den Christen Al-Achṭal in einem Hiǵâ': Ibna dâti-l-ḳalsi, O Sohn der Gürtelträgerin (ḳals s. v. a. zunnâr) Chiz. adab IV, p. 143, 3.

Darin mochte der Islam mit dem Christenthum nicht gleichen Schritt halten und auch die spätere Theologie ist in ihrer systematischen Ausprägung hierin den Anregungen der älteren Lehrer gefolgt. Wenn das Bild, welches eine Gemeinde von ihrem Meister entwirft, für die Gesinnung und Weltanschauung derselben, für ihre Ideale charakteristisch ist, so wird der Zug nicht als nebensächlich betrachtet werden können, der in der Charakterschilderung des Propheten erwähnt zu werden pflegt: Er enthielt sich nicht von Dingen, die Gott gestattete, er liebte Honig und Süssigkeiten.[1] „Wer vierzig Tage kein Fleisch geniesst — so wird ein Ausspruch des Propheten überliefert — dessen Charakter wird schlecht".[2] Einmal kaufte Muhammed Edelsteine im Werthe von achtzig Kameelen und rechtfertigte diese Verschwendung damit, dass jeder, dem Gott Segen gespendet hat, die Zeichen dieses göttlichen Segens auch äusserlich sichtbar machen müsse.[3] Neben jenen die Armuth lobpreisenden Sprüchen, welche den Documenten des Urchristenthums entlehnt wurden, hören wir in anderen Berichten von Gebeten Muhammeds, in welchen er Allâh anruft, dass er nicht Armuth über ihn schicke. Es ist vorauszusehen, dass die harmonisirende Theologie diesen Widerspruch unschwer ausgleichen konnte; sie bezog das Gebet Muhammeds auf die Armuth des Herzens.[4]

Besonders schloss der alte Islam jene Lebensrichtung aus, die man „Al-rahbânijja",[5] d. h. Asketismus, Mönchthum, nannte. „La rahbânijja fî-l-islâm" „Es giebt kein Mönchthum im Islam"; dieser Grundsatz ist ohne Zweifel aus Opposition gegen die im Christenthum herrschende Anschauung entstanden.[6] „Die Rahbânijja dieser Gemeinde ist das Ǵihâd[7] (andere milder Gesinnte setzen das Ḥaǵǵ an Stelle des Ǵihâd).[8] „Der Muslim, der sich unter die Leute mengt und ihre Beleidigung geduldig erträgt, ist besser als derjenige, der sich nicht unter die Leute mengt und demnach von ihnen nichts zu erdulden hat".[9] Dieser Gegensatz kommt namentlich in den Urtheilen über das ehelose Leben zur An-

---

1) Tahḏîb p. 39.

2) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ p. 66.

3) Abû Dâwûd II, p, 115. Al-Tirmiḏî II, p. 134. Al-Nasâ'î II, p. 228.

4) Aḥmed b. Ḥanbal bei Al-Jâfi'î, Rauḍ al-rajâḥîn (Bûlâḳ 1297) p. 14.

5) Aber wir begegnen dem Ehrennamen Râhib Kurejsh, denselben erhielt Abû Bekr b. 'Abd al-Raḥmân al-Machzûmî (st. 94 im sogen. „Jahr der Fuḳahâ'"), weil er sich unausgesetzt dem Gebete hingab. Tahḏîb p. 673.

6) Sprenger, Moḥammad I, p. 389. vgl. Al-Ḥarîrî, Maḳâmât ed. de Sacy[2] p. 570.

7) Al-Shejbânî, Kitâb al-sijar fol. 9[b].

8) bei Tholuck, Ssufismus p. 46.

9) Al-Tirmiḏî II, p. 82.

schauung: „Lâ ṣarûrata fî-l-islam“, d. h. „Es giebt keinen Ehelosen im Islam“;[1] ferner: „Ein wohlhabender Mann, der nicht heirathet, gehört nicht zu mir“. „O wie arm ist doch ein Mensch, der kein Weib hat“ — Aussprüche, welche dem Muhammed zugeschrieben werden[2] und jedenfalls das Gemeingefühl der muhammedanischen Gemeinde zum Ausdruck bringen.[3] „Zwei Rakʿa's, die ein verheiratheter Mensch vollführt, sind Gott wohlgefälliger als siebzig, die ein Eheloser leistet“ oder „als wenn ein Eheloser die Nächte durchwacht und Tage hindurch fastet“.[4] Der Islam hat die Versuche, in den Gläubigen einen asketischen Geist zu nähren,[5] zurückgewiesen. „Verhänget selbst keine Erschwerungen über euch,[6] damit über euch nicht Erschwerungen verhängt werden, denn andere Völker haben dies gethan und es ist ihnen schwer gemacht worden. Ihre Ueberreste sind in den Zellen und Klöstern, die Rahbânijja, welche sie selbst ersonnen und die wir ihnen nicht vorgeschrieben“.[7] Der Prophet bemerkte einmal, während er eine Ansprache an die Gemeinde hielt, einen Mann, der sich den Sonnenstrahlen aussetzte. Man sagte ihm, dass dies ein gewisser Abû Isrâʾîl sei, der das Gelübde gethan hatte, sich niemals zu setzen, nie den Schatten aufzusuchen, niemals zu sprechen[8] und immerfort zu fasten. „Befehlet ihm — sprach der Prophet — zu reden, den Schatten aufzusuchen, sich zu setzen und seinem Fasten ein Ende zu machen“.[9]

ʿAbdallâh b. ʿOmar erzählt, dass ihn einst der Prophet mit folgenden Worten angeredet hat: „Ist es wahr, was man mir erzählt, dass du die Nacht wachend zubringst und während des Tages fastest?“ Und als ich diese Frage bejahte, ermahnte mich der Prophet, dies nur mit Maass zu thun, denn — sagte er — „dein Auge hat Rechte an dich, deine Gäste

---

1) Abû Dâwûd I, p. 173, vgl. zur Erklärung dieses Satzes: Al-Ǵauharî s. v. ṣrr. Muzhir I, p. 142. Zu ṣarûra (Nâb. 7: 26) ist zu vgl. ḏât ṣirâr = eine Frau, die ihrem Manne die ehelichen Rechte verweigert. Aġ. IX, p. 63. Von Coelibatären wird auch der Ausdruck ḥaṣûr gebraucht, ibid. IV, p. 14, 14, vgl. Al-Mâwerdî ed. Enger p. 29, 10 ff. Nach einigen muhammedanischen Exegeten (vgl. Hschr. der Wiener Hofbibliothek Mixt. nr. 145 Bl. 7ᵃ) soll Sure 5: 89 gegen die Ehelosen gerichtet sein; vgl. oben p. 23 Anm. 6.

2) Ibn Ḥaǵar IV, p. 370.

3) vgl. über die Ehe als religiöse Pflicht Ẓâhiriten p. 74.

4) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ p. 80 f.

5) Kremer Gesch. der herrsch. Ideen p. 52 ff.

6) vgl. B. Adab nr. 79. ʿIlm nr. 12. Wuḍûʾ nr. 61.

7) Abû Dâwûd II, p. 195.

8) Das Schweigen als asketische Abstinenz B. Manâḳib al-anṣâr nr. 26 (ḥaǵǵat muṣmitatan), Ajmân nr. 29, Al-Dârimî p. 39, vgl. Al-Bejḍâwî zu Sure 19: 27 (I, p. 580, 3).

9) Abû Dâwûd II, p. 52.

haben Rechte an dich, dein Weib hat Rechte an dich".[1] „Der Dînâr, den du für deine Familie ausgiebst, ist Allâh wohlgefälliger als der Dînâr, den du auf dem Wege Gottes (für fromme Zwecke) verausgabst".[2] „Sa'd b. Abî Waḳḳâṣ erzählte: Als der Prophet seine Abschiedswallfahrt in Mekka machte, stattete er mir, der ich damals krank darniederlag, einen Besuch ab. Ich klagte ihm mein Leid und sagte auch, dass ich ein reicher Mann sei und dass ausser einer Tochter kein Erbe meines Vermögens zurückbleibt. Soll ich nun, fragte ich, zwei Drittel meiner Habe für fromme Gemeindezwecke testiren?" „Nein!" sagte der Prophet. „Nun dann wenigstens die Hälfte!" „Nein!" war wieder des Propheten Bescheid. „Also etwa den dritten Theil!" „Ein Drittel ist viel!" sagte hierauf der Prophet. „Es ist besser, dass du deine Erben im Reichthume zurücklässt, als dass sie arm nach dir bleiben und vor den Leuten die Hand aufhielten".[3] „Du machst keine Ausgabe, mit der du das Wohlgefallen Allâh's erstrebst, ohne dass du für dieselbe von Allâh Belohnung empfängst, selbst dafür, was du für den Mund deiner Gattin ausgiebst".[4] Selbst wenn jemand aus Busse das Gelübde gethan, sein ganzes Vermögen für fromme Zwecke zu bestimmen, erklärt der Prophet dies Gelübde für ungültig.[5]

Im allgemeinen erfahren wir an der ältern muhammedanischen Lehre die Tendenz nach einer consequenten Durchführung der Ueberzeugung, die Pflichten des Gläubigen gegen seine Familie den Pflichten gegen den Glauben gleichzustellen. Als sich einst jemand beim Propheten meldete, um an den Kriegen gegen die Ungläubigen teilzunehmen, wurde ihm dies mit dem Hinweise darauf verweigert, dass es hervorragendere religiöse Pflichten sind, die er zu Hause an seinen Eltern zu erfüllen hat.[6] „Wenn jemand zwei Töchter hat, denen er zu essen und zu trinken giebt, die er gehörig kleidet, und wenn er alle Sorge um sie standhaft erträgt, so dienen

---

1) B. Adab nr. 83.

2) Musnad Aḥmed bei Al-Ḳasṭallânî II, p. 395.

3) B. Zakât nr. 46. Abû Dâw. II, p. 9, vgl. Al-Tirm. II, p. 15. B. Wakâlâ nr. 15 wird erzählt, dass Abû Ṭalḥa seine Liegenschaft Bîrḥâ dem Propheten zu einem ihm beliebigen Zweck zur Verfügung stellte; der Prophet aber nimmt diese Stiftung nicht an und empfiehlt dem A. Ṭ., das Gut seinen Familienangehörigen zu schenken.

4) B. Marḍâ nr. 16, vgl. Parallelstellen Farâ'iḍ nr. 6, einige Varianten Waṣâjâ nr. 2, wo Sa'd damit beginnt, dass er sein ganzes Vermögen frommen Zwecken zuwenden will. An dieser letztern Stelle fügt der Prophet seinem Rathschlage noch folgenden Wunsch hinzu: „Gott gebe übrigens, dass du das Krankenlager verlassen könnest, auf dass die Menschheit aus deinem Leben Nutzen empfange und anderen (den Ungläubigen) durch dich Schaden zugefügt werde".

5) Abû Dâwûd I, p. 53.

6) Aġ. XV, p. 60.

sie ihm als Scheidewand gegen das Höllenfeuer, hat er aber drei Töchter und erträgt die Sorge um sie standhaftig, so ist ihm die Almosensteuer und die Pflicht des Religionskrieges erlassen".[1]

Widerspruch gegen Matth. 5: 29 scheint in folgender Erzählung aus späterer Zeit beabsichtigt zu sein: Muḥammed b. Sîrîn (ein sogenannter „Nachfolger", st. 110) erzählte, dass ein scheues Thier in den Strassen seines Wohnortes wüthete und jeden, der sich ihm zu nähern wagte, mit sicherem Tode bedrohte. Da kam einmal ein einäugiger Mann und erbot sich, dem wüthenden Thiere entgegen zu treten. Kaum war dieser Mann dem Thiere nahe gekommen, beugte dieses sein Haupt vor demselben, so dass er es tödten konnte. Um seine Geschichte befragt, erzählte der Einäugige, dass er in seinem ganzen Leben nur ein einziges Mal und diesmal durch sein Auge verleitet, der Sünde ausgesetzt war; da nahm er einen Pfeil und schoss diese Sündenvermittlerin aus der Augenhöhle hinaus. Der Imâm Aḥmed b. Ḥanbal, einer der rigorosesten Lehrer des Islam, begleitet diese Erzählung mit folgender Bemerkung: „Ein solches Vorgehen war vielleicht im Gesetze der Israeliten und derer, die vor uns waren (Christen) gestattet, aber unser Gesetz gestattet nicht das Ausreissen des Auges, womit man Verbotenes schaut; vielmehr lehren wir, dass man Gott um Vergebung zu bitten und hernach die Sünde zu meiden habe".[2]

3.

Die Moralphilosophie des Islam hat das Verhältniss der muhammedanischen Sittenlehre zu jener des Judenthums und Christenthums in ein Schema gebracht, welches von der aristotelischen *Μεσότης*-lehre ausgeht und in nicht wenig scharfsinniger Weise an koranische Aussprüche, wie 2: 137, 16: 92, 41: 3, 72: 4, 118: 4, angelehnt wird. Sie bietet hier dieselbe Erscheinung, wie die aus denselben Quellen schöpfende Ethik der jüdischen Religionsphilosophen; auch diese haben den obersten Satz der aristotelischen Tugendlehre in ihre religiöse Ethik übernommen und dieselbe bereits in biblischen Versen und rabbinischen Aussprüchen finden wollen.[3] Es ist

---

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 245, vgl. auch ibid. p. 324.

2) Al-Damîrî (s. v. al-dâbba) I, p. 395 citirt aus Musnad Aḥmed und Al-Bejhaḳî. Dagegen erzählt die muhammedanische Legende von einem frommen Medînenser in der ersten Hälfte des II. Jhds., Jûsuf b. Jûnus ibn Ḥimâs, dass er einmal wohlgefällig auf ein Weib geblickt und in Folge dessen zu Gott gefleht habe, dass er ihn seines Augenlichtes beraube. Gott erfüllte seine Bitte, aber in Folge eines spätern Gebetes schenkte er ihm das entzogene Licht wieder. Al-Zurḳânî IV, p. 64.

3) s. die Darstellung dieser Frage bei Rosin, Die Ethik des Maimonides (Breslau 1876) p. 12 Anm. 1, 14 Anm. 3, 25 Anm. 2, 28, besonders p. 79—82, wo auch die aristotelischen Parallelen beigebracht sind; vgl. auch Jakob Antoli's Mal-

dies die Lehre von der aurea media, als der begehrenswerthesten, gottgefälligsten Stufe der theoretischen Religiösität (im Glauben) und der praktischen Frömmigkeit (in den Uebungen und Unterlassungen des Lebens): die Mitte zwischen ausschweifendem Spiritualismus und extremem Sensualismus in der Definition des Gottesbegriffes, zwischen übertriebener Sentimentalität und kalter Gefühllosigkeit, zwischen grenzenloser Aufopferungsfähigkeit und rücksichtslosem Egoismus, zwischen zügelloser Genusssucht und selbstquälerischer Entsagung, zwischen hartem Gerechtigkeitsgefühl und selbstentsagender Versöhnlichkeit. Diese goldene Mittelstrasse (sie soll das ṣirâṭ mustaķîm der Fâtiḥa sein) hat der Islam getroffen und dadurch die extremen und einander entgegengesetzten Anschauungen im Judenthum und Christenthum zu einer höhern Gestaltung vervollkommnet. Schon bei Mâlik b. Anas findet die gangbare Interpretation einen Anklang an dies Princip; er tradirt von ʿAbdallâh b. ʿAbbâs den Ausspruch, dass das Einhalten der rechten Mitte (al-ķaṣd) die Besonnenheit und die würdevolle Führung ein Fünfundzwanzigstel der Prophetie sei.[1] Auf denselben Ibn ʿAbbâs wird die Lehre ʿOmars zurückgeführt: dass man dieses ķaṣd in der Anwendung der körperlichen Kräfte einhalten möge, da dasselbe am besten vor Excessen bewahrt.[2] Nach einem Ḥadîth des Ǵâbir b. ʿAbdallâh soll der Prophet einmal rechts und links Linien gezogen haben, in der Mitte zwischen diesen Linien zog er dann noch eine Linie, und auf diese deutend sagte er: Diese (mittlere) Linie ist das ṣirâṭ mustaķîm, dessen Befolgung er den Gläubigen empfiehlt.[3] Bewusster wird die Lehre von der *μεσότης* als Princip der Tugendlehre von Muṭarraf b. ʿAbdallâh (st. 95) ausgesprochen;[4] aber die klare Praecision dieser Lehre wird an den Namen des Ḥasan al-Baṣrî geknüpft. Ein Beduine wendet sich an diesen Religionsgelehrten mit der Bitte, er möge ihm eine Religion lehren, die „weder verkürzt noch übertreibt". Da sagte Ḥasan: „Du hast das Richtige begehrt, denn ʻdie besten unter allen Dingen sind die mittleren'" (chejr al-umûr ausâṭuhâ). Auch in diesem Falle lässt sich die häufige Erscheinung beobachten, dass ein von späteren Religionslehrern ausgesprochener Satz bald als Ausspruch des Propheten zur Geltung kommt.[5] Jedoch erst in der philosophischen

---

mad hat-talmîdîm ed. Lyk 1866 an vielen Stellen, z. B. p. 98 ff. 146 u. a. m. Neuerdings hat M. Grünebaum diesen Stoff literarisch beleuchtet, ZDMG. XLII, p. 285.

1) Al-Muwaṭṭa' IV, p. 177.

2) Jâķût al-Mustaʿṣimî, Asrâr al-ḥukamâ' (Stambul 1300) p. 89, 8.

3) Ibn Mâǵa p. 3.

4) Al-ʿIķd I, p. 250, vgl. Al-Muwasshâ p. 27.

5) Al-Masʿûdî IV. p. 172, 2. Ueber Andeutungen im Koran vgl. Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 179ᵇ. Hingegen ist andererseits zu bemerken, dass schon

Schule wird die aristotelische Lehre zum centralen Princip der Ethik erhoben. So finden wir bereits bei dem alten Muʿtaziliten Al-Ǵâḥiẓ (st. 255) eine klare Andeutung in dieser Richtung, welche bezeugt, dass sich die speculative Theologie schon zu seiner Zeit dies Schema zurecht gelegt hat. „Alles, was das richtige Maass überschreitet, ist verboten . . . die Religion Gottes billigt das Vorgehen desjenigen, der weder zu wenig thut, noch aber allzuviel des Guten übt (bejn al-muḳṣir wal-ǵâlî)“.[1] Auch in die didaktische Poesie hat dieser Gedanke sehr früh Eingang gefunden; derselbe wurde in Epigrammen vielfach variirt.[2] Die Anschauung hatte sich so sehr in das Bewusstsein aller Welt eingelebt, dass der Satz, in welchem dieselbe gelehrt wird, bald zum „geflügelten Worte“,[3] zu einem beliebten Sprichworte wurde,[4] welches noch heute auf den Lippen des muhammedanischen Morgenländers lebt.[5]

Die von der Theologie unabhängige Ethik hat sich auf aristotelischer Anschauung aufbauend die Lehre von der „Mitte“ als Ausgangspunkt ihrer systematischen Darstellung genommen und die Definition einer jeden einzelnen Tugend darin gefunden, dass sie die Mitte darstellt zwischen zwei Extremen (aṭrâf), welche als solche raḏâʾil, d. h. Laster sind. In dem ethischen Handbuche des Ibn Maskowejhi (st. 421) kann man am besten die praktische Anwendung dieses Schemas beobachten,[6] welches auch bei seinem Zeitgenossen Ibn Sînâ das Ziel des sittlichen Lebens darstellt.[7] Unter den muhammedanischen Theologen hat diese Idee niemand weitläufiger auseinandergesetzt und systematischer ausgebildet,[8] besonders aber das Verhältniss derselben zu den anderen Religionen klarer betont, als Fachr al-dîn al-Râzî. Er scheint dies auch als sein theologisches Verdienst zu betrachten

sehr früh die Grenze zwischen Ḥadîth und Mathal nicht eingehalten wurde; so z. B. ist der bei Thaʿlab, Kitâb al-faṣîḥ ed. Barth p. 41, 6 (des Textes) als Sprichwort angeführte Satz ein Ḥadîth, Al-Dârimî p. 32 = Ẓâhiriten p. 213, 12. Es ist nicht auffallend, wenn hierzu geeignete Ḥadîth-sprüche später als Sprichwörter umgingen, z. B. Al-Mejdânî I, p. 238 al-dîn al-naṣîḥa (Arbaʿûn nr. 7, vgl. Al-Jaʿkûbî II, p. 115, 7) u. a. m.

1) Kitâb al-bajân fol. 34ᵃ.

2) s. bei Chizânat al-adab I, p. 282.

3) Aġ. XV, p. 100, 12.

4) Al-Mejdânî I, p. 214, Landberg, Proverbes et dictons I, p. 11.

5) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter u. Redensarten p. 5.

6) Tahḏîb al-achlâḳ wa-taṭhîr al-aʿrâḳ (Kairo, Marginalausgabe zu Al-Ṭabarsî 1303) p. 26. Ueber das Werk vgl. Sprenger, ZDMG. XIII, p. 540.

7) Al-Shahrastânî p. 392, 3. Mehren, Les rapportes de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam (Muséon 1883) p. 24 des Sonderabdruckes.

8) An vielen Stellen seines grossen exegetischen Werkes, besonders Mafâtîḥ II, p. 9. 149. 334, V, p. 509 ff., VII, p. 369, VIII, p. 319. 645.

und schliesst an einer Stelle seines grossen Werkes (zu Sure 16: 92), wo er diese Theorie am gründlichsten auseinandersetzt, seine Darlegung mit folgenden Worten: „Dies ist dasjenige, wozu mein Verstand und mein Gemüth gelangt ist, in Betreff der Erklärung jener Worte des Koran. Ist es richtig, so ist es Eingebung des Allerbarmers, ist es unrichtig, so möge es als Einflüsterung des Satans betrachtet werden, Gott aber und sein Gesandter haben keinen Antheil daran.[1] Lob sei Gott, der uns mit solcher Gnade ausgezeichnet hat“. Diese Theorie vom Verhältniss des Islam zu den übrigen Religionen ist nach ihm in die gewöhnliche muhammedanische Theologie eingedrungen.[2]

---

1) Für diese Klausel vgl. oben p. 146.

2) Von Fachr al-dîn al-Râzî, dessen Tafsîr kabîr er (p. 225, 8) rühmend hervorhebt, scheint Ibn ʿArabshâh (Fâkihat al-chulafâʾ p. 224) in der Hervorhebung dieser Eigenthümlichkeit angeregt worden zu sein.

III.

Nachahmungen des Koran.

(Zu p. 205 Anmerkung 8.)

Das hier angeführte Beispiel gehört in eine Reihe von Kundgebungen, welche in kulturgeschichtlicher Beziehung Beachtung verdient. Zur Zeit, als Muʿtaziliten und sonstige Freigeister im ʿIrâḳ an der alten orthodoxen Auffassung der wunderbarn Natur des Koran zu rütteln begannen, wurde in ihren Kreisen die Lehre vom Iʿgâz al-ḳurʾân (Unerreichbarkeit der Vollkommenheit des K.) nicht nur in theoretischer Richtung angefochten oder durch Interpretation abgeschwächt,[1] sondern es wurden — ebenso wie dies auch seitens andersgläubiger Polemiker geschah[2] — mit Vorliebe praktische Beispiele und Versuche vorgeführt, durch welche der altorthodoxen Auffassung vom Iʿgâz entgegengetreten werden sollte. Es ist nicht unglaublich, dass der in der Uebersetzungsliteratur berühmte Ibn al-Muḳaffaʿ (st. 145) eine Nachahmung des Koran beabsichtigte;[3] die fromme Legende lässt den Dichter vor einem Knaben vorübergehen, der eben Sure 11: 46 recitirte; die Worte: „jâ arḍu-blaʿî mâʾâka wajâ samâʾu akliʿî“ übten so mächtige Wirkung auf ihn, dass er mit den Worten: „Fürwahr, dies ist unnachahmbares Gotteswort!“ seinen Nahahmungsversuch vernichtete.[4] Aus derselben Zeit wird berichtet, dass sich in Baṣra eine Gesellschaft von Freigeistern, muhammedanischen und nichtmuhammedanischen Ketzern zu versammeln pflegte, und dass Basshâr b. Burd keinen Anstand nahm, die

1) Die verschiedenen Ansichten darüber siehe bei Schreiner, ZDMG. XLII, p. 663—675.

2) In der gegen den Islam polemisirenden Schrift des ʿAbd al-Masîḥ al-Kindî (ed. Tien, London 1880, vgl. Wissensch. Jahresber. über die morgenl. Stud. im J. 1881 p. 128) p. 87 werden die alten Pseudokorane als Gegenargument gegen das Iʿgâz angeführt; darauf ist wohl nichts zu geben, dass der Verf. hinzufügt: „Ich bezeuge, dass ich ein Maṣḥaf von Musejlima gelesen habe u. s. w.“ vgl. J. Mühleisen-Arnold, Der Islam (deutsche Ausg. 1878) p. 238. Proben aus den Recitationen des Musejlima, Al-Ṭabarî I, p. 1738. 1933 f.

3) ZDMG. a. a. O. p. 665 Anm. 1.

4) Shifâ citirt in Al-ʿIdwî's Commentar zur Burda III, p. 153.

der Versammlung vorgelegten Gedichte in folgender Weise zu charakterisiren: Dein Gedicht ist schöner als der oder jener Vers des Koran; jene Zeile wieder ist schöner als dieser andere Koranvers u. s. f.[1] In der That hat Basshâr auch an eines seiner dichterischen Producte, als er es von einer Sängerin in Baġdâd vortragen hörte, das Selbstlob geknüpft, dass es schöner sei, als die Sûrat al-ḥashr.[2] Man mäkelte am Ausdruck des Koran und fand seine Gleichnisse hinkend. Al-Mubarrad erzählt von einem Ketzer, der das Gleichniss in Sure 37: 63 verspottete, wo die Früchte des Höllenbaumes Zakkûm mit den Köpfen der Teufel verglichen werden. „Er vergleicht hier — bemerkt der Kritiker — Sichtbares mit Unbekanntem. Teufelsköpfe haben wir niemals gesehen; was ist dies nun für Gleichniss?“.[3] Ein anderer Bericht lässt diese Frage dem Abû ʿUbejda vorlegen, der dadurch Veranlassung nahm, seine Schrift „über die Metaphern des Koran“ zu verfassen. Diese Schrift fand nicht den Beifall des Aṣmaʿî, der auch sonst sich als Gegner des A. ʿU. erwies;[4] der pietistisch angelegte Philologe[5] fand in der Vertheidigung der koranischen Metaphern willkürliche Auslegung des Gotteswortes,[6] deren sich A. ʿU. auch anderweitig schuldig machte.[7]

Wir ersehen aus diesen Daten und aus der Gesinnung, welche den vorgeführten Thatsachen zu Grunde liegt, dass im III. Jahrhundert im Osten der Boden für den „Zerschmetterer des Koran“ wohl vorbereitet war. Aber auch der westliche Islam brachte ähnliche Erscheinungen zu Tage. Im selben Jahrhundert erkühnte sich der andalusische Schöngeist Jaḥjâ b. al-Ḥakam al-Ġazal, den seine Biographen den „Weisen von Andalus, dessen Dichter und Orakel“ nennen, der 112. Sure, welche das muhammedanische Credo enthält, ein Product seines eigenen Talentes an die Seite zu stellen. „Es ergriff ihn aber unnennbare Furcht und Schaudern, als er an dies Werk gehen wollte und er kehrte zu Gott zurück“.[8]

---

1) Abû-l-Maḥâṣin I, p. 421.

2) Aġ. III, p. 55, 9.

3) Al-Mubarrad p. 485 bestrebt sich, die Einwürfe des Kritikers eingehend zu widerlegen. vgl. Al-Damîrî (s. v. al-ġûl) II, p. 228.

4) vgl. Th. I, p. 199.

5) Ueber pietistische Motive in den philologischen Arbeiten des Aṣmaʿî findet man Näheres bei Al-Mubarrad p. 449. Zu beachten ist auch, was von Al-Aṣmaʿî bei Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 607, 11 angeführt wird.

6) Ibn Challikân nr. 741 ed. Wüstenfeld VIII, p. 122.

7) Sure 6: 73 erklärt er ṣûr nicht mit der traditionellen Exegese als Trompete, sondern als Plural von ṣûra; dies wird ihm als Fälschung des Gotteswortes angerechnet. Mafâtîḥ IV, p. 98. Zu Sure 105: 4 wird bei Chizânat al-adab II, p. 342 eine exegetische Bemerkung des A. ʿU. angeführt und als taʿassuf bezeichnet.

8) Al-Makkarî I, p. 633.

Die Annahme, dass Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî eine Nachahmung des Koran verfasst habe,[1] hat Kremer in seiner neuesten Schrift über den edeln Freidenker zu widerlegen[2] und als Missverständniss späterer Literarhistoriker zu erweisen gesucht. Zur Vervollständigung des Materials möge hervorgehoben werden, dass auch Al-Zamachsharî von der Voraussetzung ausgeht, als habe Abû-l-ʿAlâʾ eine Nachahmung des Koran beabsichtigt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er den Titel des Werkes von Abû-l-ʿAlâʾ[3] im Auge hat, wenn er in der Einleitung zu seinem Kasshâf die Worte gebraucht: wamejjaza bejnahunna bifuṣûl waġâjât. In seinem Commentar zu Sure 77: 30—33 giebt er der Ansicht Ausdruck, dass Abû-l-ʿAlâʾ die Schönheiten dieser Stelle in einer Verszeile übertreffen wollte, bei deren Abfassung er darauf absah, mit dem Gotteswort zu wetteifern. In jenen Koranversen werden die Ungläubigen mit folgenden Worten angeredet: „Ziehet denn hin, in den Schatten (des Höllenrauches), der in drei Säulen aufsteigt; fürwahr nicht schattig ist's (dort) und kein Schutz vor der Höllenflamme. Wahrlich, sie sprühet Funken so gross wie ein Palast, als wären es rothgelbe Kameele". Abû-l-ʿAlâʾ spricht allerdings in dem Verse, worin die erwähnte Koranstelle nachgeahmt sein soll, nicht von Höllenfeuer, sondern von den Feuern, die im gastfreundlichen Hause lodern, um den müden Reisenden zur Einkehr einzuladen; von diesem Feuer sagt er:

„Ein rothes, mit Haaren (Strahlen), die in der Finsterniss weithin wallen,
und Funken sprüht, als wären sie Zelte".

Dieser Vers findet sich in der That in einem Trauer- und Trostgedichte, welches der Dichter nach dem Tode des ʿAlîden Abû Aḥmed al-Mûsawî an dessen Familie richtete.[4] — Fachr al-dîn al-Râzî tadelt den Zamachsharî darüber, dass er dem Abû-l-ʿAlâʾ hierbei die Absicht der Nachahmung des Koran zumuthet; erklärt aber, nun da die Parallele aufgeworfen wurde, zu dem Nachweis verpflichtet zu sein, in wie vielen Beziehungen der Ausdruck

---

1) s. meinen Aufsatz in ZDMG. XXIX, p. 640, vgl. XXXII, p. 383. Bei einem persisch schreibenden Autor des VI. Jahrhunderts wird Abû-l-ʿAlâʾs Fuṣûl waġâjât in einem Index librorum prohibitorum erwähnt, Catalog. Lugd. Batav. IV, p. 211.

2) Ueber die philosophischen Gedichte des Abû-l-ʿAlâ Maʿarry p. 91. Hätte Abû-l-ʿAlâʾ ein Gegenstück zum Koran geschrieben, so wäre es dem orthodoxen Ḳâḍî Kamâl al-dîn ibn al-ʿAdîm unmöglich gewesen, eine Apologie des Dichters zu schreiben. Al-Kutubî, Fawât al-wafajât II, p. 101. Auch Abû-l-ʿAlâʾ selbst verfasste eine poetische Vertheidigung seiner Rechtgläubigkeit, Fleischer, Catalog. Cod. arab. bibl. Senat. Lips. p. 534ᵃ.

3) fuṣûl waġâjât. Hinsichtlich der Bedeutung dieser Ausdrücke siehe die Bemerkung Thorbecke's in ZDMG. XXXI, p. 176.

4) Saḳṭ al-zand II, p. 63 ult.

des Koran höher steht als der des Dichters. Nachdem er hierfür 12 Beweise vorgeführt, schliesst er: „Diese Gesichtspunkte sind mir in einem einzigen Augenblicke aufgetaucht, würden wir aber zu Gott flehen, um uns in dem Suchen nach anderen behilflich zu sein, so würde er uns so viele bieten, als wir nur wollen“.[1]

Noch aus dem VI. Jahrhundert wird ein muhammedanischer Freidenker aus Mesopotamien erwähnt, Muhaḏḏib al-dîn al-Ḥillî (st. 601), dem unter anderen Ketzereien auch muʿâraḍat al-ḳurʾân al-karîm zugeschrieben wird.[2] Nähere Daten fehlen jedoch hinsichtlich dieses Versuches.

---

1) Mafâtîḥ VIII, p. 419. Fachr al-dîn berühmt sich oft (z. B. zu Sure 78: 27 ibid. p. 439), im Nachweis der Schönheiten des Gotteswortes seine Vorgänger übertroffen, darin neue Bahnen gebrochen zu haben und in „die Kenntniss dieser Geheimnisse tiefer eingedrungen zu sein“.

2) Ibn Challikân nr. 466 ed. Wüstenfeld V, p. 46.

IV.

Frauen in der Literatur des Ḥadîth.

(Zu p. 303.)

Obwohl in der Terminologie der Traditionswissenschaft die Glieder der Ueberlieferungskette als „Riǵâl al-ḥadîth“ als „Männer der Ueberlieferung“ bezeichnet werden, so begegnen uns in den Isnâden nicht selten auch Frauen als Autoritäten vieler Ḥadîthe. In dem durch Wüstenfeld herausgegebenen „Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt“ finden wir allerdings im Ganzen nur sieben Frauen aufgezählt, aber eine auf dies Moment unternommene Musterung der Ḥadîthe würde eine ganz bedeutende Vermehrung dieser Zahl ergeben. Es ist nicht auffallend, wenn zuweilen die von weiblichen Autoritäten aufbewahrten Ḥadîthe wieder durch andere Frauen weiter gegeben werden. Die auf die „Genossin“ Salâma al-Fazarijja zurückgeführten Sprüche des Propheten sollen z. B. zumeist unter den Frauen von Kûfa cursirt haben.[1]

Von Mâlik b. Anas in Medîna tradirten zwei Frauen, ʿÂbida al-Madanijja, die Gattin (ursprünglich Sclavin) des andalusischen Traditionsgelehrten Ḥabîb Daḥḥûn,[2] und ihre Enkelin ʿAbda bint Bishr.[3] Eine sehr hervorragende Stellung nehmen die Frauen in der Ueberlieferungsgeschichte des Textes vom Ṣaḥîḥ des Buchârî ein; die berühmteste Quelle dieses Textes ist eine Frau, Namens Karîma bint Aḥmed aus Merw (st. 463 in Mekka). Kein Ueberlieferer des Buchârîtextes konnte mit ihrem Isnâd einen Vergleich aushalten.[4] Von dieser Frau sagt vor seinem Tode Abû Ḏarr aus Herât, selbst eine hervorragende Autorität auf dem Gebiete des ʿIlm al-ḥadîth: „Haltet euch nur an Karîma, denn sie hat sich die Kenntniss des Werkes von Al-Buchârî in der Ueberlieferungslinie (ṭarîḳ) des Abû-l-Hejtham angeeignet“.[5] Und in der That ist es in den Iǵâza's für die Ueberlieferung

1) Ibn Ḥaǵar IV, p. 634.

2) Al-Maḳḳarî II, p. 96. Man lässt sie im Besitz von nicht weniger als 10 000 medînensischen Traditionen sein.

3) ibid. I, p. 803.

4) Ibn al-Athîr X, p. 26.

5) Al-Maḳḳarî I, p. 876.

des Buchârîtextes ungemein häufig, als Mittelglied der langen Kette dem Namen der Karîma al-Marwazijja zu begegnen.[1] Eine Zeitgenossin dieser Karîma war die im Jahre 480 verstorbene Fâṭima bint ʿAlî, Tochter eines Schullehrers. Sie war als Schönschreiberin und Traditionskennerin berühmt.[2] Unter den Autoritäten, welchen der bekannte Geschichtsschreiber von Damaskus, Ibn ʿAsâkir, seine Ḥadîthe verdankte, werden auf 1300 Schejche einige achtzig Frauen erwähnt.[3] Die Beschäftigung mit den Ḥadîthen scheint zuweilen unter den Frauen einer und derselben Familie einheimisch gewesen zu sein; wir haben ein Beispiel dafür, dass sich in einer Familie drei Schwestern mit dem Sammeln und Verbreiten von Traditionen abgaben.[4]

In Andalusien, wo die gelehrte Beschäftigung der Frauen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft gang und gäbe war,[5] finden wir im VI. Jahrhundert Shuhda (st. 574 im Alter von fast 100 Jahren), „die Schreiberin", mit Vorträgen über Al-Buchârî[6] und andere Werke[7] beschäftigt. Wegen der vorzüglichen Isnâde, mit welchen sie ihre Ḥadîthe beglaubigte, sammelte sich ein grosser Kreis von Zuhörern um sie;[8] die Thatsache, dass man es der Mühe werth fand, den Leuten vorzulügen, dass man ihre Vorträge gehört habe, beweist nur, wie viel Werth die Zeitgenossen auf den Unterricht der Sh. legten.[9]

Gerade dies Zeitalter ist besonders reich an weiblichen Pflegern und Vertretern der muhammedanischen Wissenschaft. Da finden wir die gelehrte Nisâbûrerin Zejnab bint al-Shaʿrî (st. 615), welche sich einer grossen Anzahl von Igâzadiplomen seitens gelehrter Zeitgenossen (z. B. Al-Zamachsharî) rühmt und um deren Igâza sich wieder andererseits Männer wie Ibn Challikân bewarben.[10] Wenn wir das grosse biographische Werk des Ibn Ḥagar al-ʿAsḳalânî über die Gelehrten des VIII. Jahrhunderts lesen, staunen wir über die grosse Anzahl von Frauen, welchen der Verfasser Artikel zu widmen hat. Unter anderen begegnen wir einer gewissen Daḳîḳa bint Murshid (st. 746), die ihrerseits wieder die Schülerin einer ganzen Reihe gelehrter

---

1) z. B. im Isnâd des Abû-l-Maḥâsin für das Buchârî'sche Werk II, p. 26.
2) Ibn al-Athîr X, p. 69.
3) Ṭab. Ḥuff. XVI, nr. 16.
4) Jâḳût II, p. 584, 8.
5) vgl. Al-Marrâkoshî p. 270.
6) Abulfeda, Annales IV, p. 39.
7) So z. B. ist der Kremer'sche Codex des Maṣâriʿ al-ʿusshâḳ von Abû Muḥammed al-Sarrâg (st. 500) nach der Ueberlieferung „der gelehrten Schejcha, der Zierde der Frauen, Shuhda" (Ueber meine Sammlung orientalischer Handschriften p. 73 nr. 194).
8) Ibn al-Athîr XI, p. 185 (vgl. auch Jâḳût im Index der Personennamen s. v.).
9) Al-Makkarî II, p. 96.
10) Ibn Challikân nr. 250. 723 ed. Wüstenfeld III, p. 59. VIII, p. 72.

Frauen war. Eine ihrer Lehrerinnen, die Jerusalemitanerin Zejnab bint Aḥmed, genannt Bint al-Kamâl (st. 740), hinterliess eine ganze Kameelladung von Igâzadiplomen und die Lernbegierigen drängten sich förmlich zu ihren theologischen Vorträgen heran.[1] Auf ihre Autorität ist die Authentie des Gothaer Codex nr. 590[2] gegründet und in demselben Isnâd wird noch eine ganze Reihe von gelehrten Frauen genannt, die sich mit diesem Werke beschäftigten. Bei ihr und anderen gelehrten Frauen konnte auch Ibn Baṭûṭa während seines Aufenthaltes in Damaskus (im Jahre 726) seine Ḥadîth-kenntnisse bereichern.[3] Ihre Zeitgenossin ʿÂʾisha bint Muḥammed b. ʿAbd al-Hâdî wird die grosse Musnida[4] genannt. Es ist nicht zu übersehen, dass bei einem Schriftsteller des VII. Jahrhunderts, dessen Sittenschilderungen sich zumeist auf ägyptische Verhältnisse beziehen, unter den sunnawidrigen Missbräuchen der Môlidfeste auch dies erwähnt wird, dass sich die Frauen um eine „Schejcha" versammeln, welche sich Kenntnisse in der Erklärung des Koran angeeignet hat; diese hält nun den versammelten Frauen Vorträge über Koranstellen und erzählt ihnen Prophetenlegenden.[5]

Bis ungefähr ins X. Jahrhundert begegnen uns die „Musnida's" häufig; das Vorkommen dieses Titels gehört in den Beglaubigungslisten der Handschriften und in den Igâzât zu den gewöhnlichsten Erscheinungen.[6] In Aegypten ertheilten bis unmittelbar vor der Eroberung des Landes durch die Osmanen gelehrte Frauen ihre Igâzât an Leute, die ihre Vorträge hörten.[7] Unter den gelehrten Mitgliedern der Familie Ẓuhejra finden wir eine Frau Umm al-chejr, um deren Igâza i. J. 938 sich ein Mekkabesucher bewirbt.[8]

---

1) Al-durar al-kâmina (Hschr. oben p. 385) II, fol. 13ᵇ.
2) fol. 100ᵇ. 3) Voyages d'I. B. I, p. 253.
4) Al-Ḳasṭallânî I, p. 33, vgl. oben p. 227.
5) Al-ʿAbdarî, Al-madchal I, p. 270.
6) z. B. im Asânîd al-muḥaddithîn überaus häufig; nur beispielsweise führe ich an: I, fol. 29ᵇ Bâj chatûn bint al-ḳâḍî ʿAlâʾ al-dîn; II, fol. 11ᵇ al-musnida al-mukthira al-aṣîla Umm Muḥammed Sâra bint Sirâǵ al-dîn b. ḳâḍî al-ḳuḍât etc. ibid. châtimat al-musnidîn Umm al-faḍl Hâǵar al-Ḳudsijja; I, fol. 74ᵇ wird die Gattin des Ibn Ḥaǵar al-ʿAskalânî als Tradentin genannt: al-shejcha al-raʾîsa al-aṣîla Umm al-kirâm bint al-ḳâḍî Kerîm al-dîn al-Lachmî. vgl. auch Igâze für Koranlesung an eine Frau bei Ahlwardt, Berliner Katalog I, p. 61 nr. 165.
7) Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber I, p. XXIV.
8) Chron. Mekka II, p. XXII.

V.

Gottesurtheile an heiligen Orten.

(Zu p. 314.)

Der muhammedanische Volksglaube verbindet zuweilen merkwürdige Vorstellungen mit bestimmten heiligen Orten. Am meisten Beachtung verdient aus diesem Kreise der Glaube, dass der heilige Ort Urtheil spricht über Leute, deren Charakter zu enthüllen die beschränkte Kenntniss der Menschen nicht im Stande ist. Solche Vorstellungen, welche sich bei den Völkern der verschiedensten Rassen und Religionen finden,[1] hat der Islam wohl zuweilen aus dem ihm vorangegangenen Volksglauben übernommen[2] und mit den Stätten der religiösen Pietät in muhammedanischem Sinne verbunden.

So finden wir mit Bezug auf gewisse geheiligte Stätten den Glauben, dass es nur Leuten von ganz bestimmtem Charakter möglich ist, den Ort zu betreten. Man kennt den Aberglauben, der sich an ein Säulenpaar[3] der ʿAmr-moschee in Alt-Kairo (nächst des nördl. Thores) knüpft; nur Rechtgläubige können durch den Raum zwischen demselben hindurchschlüpfen und viel Volk drängt sich namentlich nach dem Mittagsgottesdienst des letzten Ramaḍânfreitages an die wunderbaren Säulen heran, um die Tugend-

---

1) Man vgl. z. B. den kaschmirischen Volksglauben hinsichtlich des „Steines der Wahrheit“ bei Kaschmir, welcher der dortigen Bevölkerung dazu dient, um Wahrheit von Lüge zu unterscheiden. Bei streitigen Fällen verfügen sich die Parteien zu jenem Steine. Der Wahrhaftige springt leicht von der Südseite desselben nach der Nordseite, während dem Lügner dies nicht gelingen kann. Wiener Jahrbücher der Literatur CXII (1845) p. 81.

2) Die Statue des Ammon in Theben diente als Urtheilsorakel gegen den leugnenden Dieb (Pleyte in Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. X (1887) p. 41 ff. Die Venusstatue in Byzanz tritt als Zeugin gegen Ehebrecherinnen auf; sie wurde erst unter Justin I. dem Kuropalaten zerstört, weil dieselbe sogar gegen die vorüberziehende Kaiserin unhöflich war. Theol. Studien u. Kritiken 1888 p. 288.

3) Von Säulen alter Moscheen hat man vielfach die verschiedensten Wunderkräfte erzählt; vgl. Academy 1886 col. 311.

probe abzulegen.[1] Auch die Thür der Ḳubba des Imâm Al-Shâfiʿî in der Ḳarâfa öffnet sich nur rechtgläubigen Personen. Beim Grabe des heiligen ʿAbd al-Salâm in Tanger befindet sich eine runde Platte aus weissem Marmor, der sogenannte „Stein des Sprunges“. Der Wallfahrer, der über diesen Stein mit einem Satze zu springen im Stande ist, wird als Gesegneter Gottes betrachtet; die Gottlosen fallen darauf hin oder berühren ihn mit dem Fusse. In der Nähe befindet sich auch der „Felsen des Fluches der Mutter“, eine enge Spalte, welche senkrecht in eine unergründliche Tiefe mündet. Wer durch diese Spalte durchkommt, wird mit besonderen Gnaden bedacht, vor dem Ruchlosen aber schliesst sich der Felsen und er bleibt in demselben gefangen, bis er durch Gebet und mystische Formeln befreit wird; die magersten Ungläubigen können nicht durchziehen, während die Frommen ihre Fettleibigkeit daran nicht hindert.[2] In Nordarabien glaubt das Volk daran, dass in die Höhle, welche die bei Badr gefallenen Genossen Muhammeds birgt und zu welcher bis zum heutigen Tage die Bewohner der Gegend alljährlich einmal pilgern, nur denjenigen Menschen der Zutritt möglich ist, welche frei sind von Sünden und Missethaten, vor Sündern verengt sich der Eingang der Höhle, so dass sie stecken blieben, wenn sie den Eintritt trotz ihres bösen Gewissens wagen würden.[3] An einigen heiligen Stellen bezieht sich das Gottesurtheil auf die eheliche Geburt. Ein solcher Volksaberglaube besteht auch mit Bezug auf den Eingang zur Höhle, in welcher sich Muhammed und Abû Bekr vor den verfolgenden Heiden verbargen (Sure 9: 40); nur Leuten von ehelicher Abstammung ist derselbe zugänglich, er verengt sich von selbst, sobald ihm ein unehelich Geborener naht.[4] Derselbe Glaube knüpft sich an die Höhle der Siebenschläfer bei Baṣrâ, von welcher auch sonst viele Fabeln erzählt werden;[5] auch dort ist eine Spalte, durch welche Aulâd al-zinâ nicht durchschlüpfen können.[6]

---

1) vgl. hierüber und über die in der Nähe des Minbar befindliche Marmorsäule, auf welche das Volk beim Verlassen der Moschee mit Stöcken und Schuhen zu schlagen pflegt, ʿAlî Bâshâ Mubârak, Al-chiṭaṭ al-ǵadîda IV, p. 9.

2) Drummond-Hay, Marokko und seine Nomadenstämme (Stuttg. 1846) p. 217. 219.

3) Doughty, Travels in Arabia deserta II, p. 160.

4) Ibn Baṭûṭa I, p. 399.

5) Jâḳût II, p. 805 ff.

6) Ousâma ibn Munḳiḏ, Autobiographie ed. Derenbourg p. 5.

Index.

Berichtigungen und Nachträge.

p. 8 Anm. 2. Zu beachten: mutûn al-shi'r, Aǵ. VIII, p. 102, 4 v. u. — p. 19, 4 v. u. deren l. dessen. — p. 21, 3 v. u. des l. dem. — p. 24, 5 l. washarru. — p. 36. Für die hier behandelten Berichte ist jetzt Gildemeister's Abhandlung „Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten" ZDPV. 1890 Heft 1 zu vergleichen. — p. 42 ult. nach „Chuṭba" sind die Worte „am 'Îd" ausgefallen. — p. 43 Anm. 1 l. Faraǵ. — p. 46, 4 st. Thakaf l. Thaḳîf. — p. 51 Anm. 4. Vgl. noch den Ausspruch: „al-za'm zâmilat al-kadib", Chiz. adab IV, p. 4, wo ein Excurs über za'ama und dessen verschiedenartige Anwendung. — p. 65, 2 st. Verhältnisse l. Zustände. — p. 66 Anm. 2 Ṣalâḥ. — p. 85 penult. konnten. — p. 91, 3 v. u. ǵejru. — p. 113, 20 bezieht. — p. 127 Anm. 2 Kâbul (vgl. zu dieser Stelle auch Nâb. 21 : 30). — p. 132, 17 und Anm. 5 faljatabawwa'. — p. 143 Anm. 2 muchraǵ. — p. 150 Anm. 2 al-ibl. — p. 157 Anm. 8 st. bil l. lil. — p. 195, 26 bei anderer. — p. 205, 3 v. u. ḥukamâ'. — ibid. Anm. 5 Weisheitsspruch, welcher. — p. 236, 10 Tarǵama. — p. 239, 1 ummahât. — p. 281, 1 Heroen. — p. 288, 18 angesuchte. — p. 297, 14 st. des l. der. — p. 300, 7 st. der- l. den-. — p. 330, 8 v. u. zu streichen: „und Ueberlieferungen". — p. 341, 4 v. u. Ṭanta. — p. 393, 7 könnte auch übersetzt werden: „in Gott Unterredungen pflegen, i. G. einander besuchen".

Zum I. Theil. p. 46, 17 ist die Erklärung der Zuhejr-stelle nach dem Commentare des A'lam ed. Landberg p. 132, 13 zu berichtigen. — p. 154, 20 rukûb alnumûr ist die Benutzung von Leopardenfellen als Sattel. — p. 220 Anm. 2 st. 00 l. 3. — p. 244 Anm. 1, 251 Anm. 4: Al-Muthaḳḳib (al-'Abdî). — p. 248 Anm. 1, der Vers steht Dîwân ed. Huber 21 : 1—4. — p. 264 ult. l. nasîtu, nusîtu. Vgl. auch die Berichtigungen Nöldeke's WZKM. III, p. 102, 3 v. u. und ff.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

